

د. ألفة يوسف

حيرة مسلمة

في الميراث والزواج والجنسية المثلية

في الشأن الديني

دار سحر للنشر

د- ألفة يوسف

حيرة مسلمة

في الميراث والزّواج والجنسيّة المثليّة

دار سحر للنشر

حيرة مسلمة

الطبعة الخامسة

المؤلف: د. ألفة يوسف

الناشر: سحر للنشر

تاريخ النشر: أفريل 2009

الإيداع القانوني 978-9973-28-241-5

السعر 12د.000 12€

إلى أمّي وأبي...

د- ألفة يوسف

حيرة مسلمة

في الميراث والزّواج والجنسيّة المثليّة

دار سحر للنشر

مقدّمة الطبعة الثالثة

أمّا وقد طبع "حيرة مسلمة طبعة ثالثة فإني أشعر أكثر من أي وقت مضى أن هذا الكتاب قد أفلت مني نهائيا, وغدوت إذ أنظر إلى بعض التعليقات حوله أو أطلّع على بعض قراءاته أو أستمع إلى بعض الاستفسارات التي تطرح حوله، متأكّدة أكثر من أي وقت مضى أن قراءة الكتاب هي كتابة أخرى له من قبل المتلقي, ولذلك لا أعد نفسي مؤهلة أكثر من غيري لأقدّم "الحقيقة" حول الكتاب, ولكن ما زلت إلى الآن أغمر بسرور طفولي إذ أجد لدى بعض القراء رغبة في تلقي إجابة نهائية وفي اكتشاف تحليل أو تحريم وتبلغ الرغبة مداها إذا تعلق التحليل أو التحريم بمسألة جنسية, ومردّ هذا السرور الطفولي أنه يؤكد لي الفكرة التي تمثّل منطلق "حيرة مسلمة" وهي أن كل قارئ يمكن أن يجد في النصّ ما يرغب أن يجد فيه, ولعل هذه الفكرة المنطلق تكون محور كتاب قادم بإذن الله

ألفة يوسف

مقدّمة الطبعة الثانية

لا أفشي سرّا إذا قلت إنّي توقّعت وأنا أكتب "حيرة مسلمة" أن يثير الكتاب ردود فعل وأن يستدعي ضروبا من الجدل والنّقاش شتّى، فكلّنا يعلم أنّ المسألة الدّينيّة تشغل كثيرا من القرّاء من منظورات مختلفة فكريّة أو اجتماعيّة أو نفسيّة وسواها ولا ينكر إلاّ غرّ عودة الاهتمام بالشّأن الدّينيّ في العالم كلّه. ثمّ إنّ كاتب "حيرة مسلمة" امرأة، ولئن كتبت كثير من النّساء في الإسلام ومنهنّ صاحبة الكتاب فلا شكّ أنّ اشتغال المرأة بقضايا الدّين يعدّ مسألة حديثة بالنّظر إلى تاريخ الكتابة في المسائل الدّينيّة الّذي تصدّى له رجال في الأعمّ الأغلب. ثمّ إنّ تعرّض الكتاب لبعض قضايا لها بالجنس علاقة ممّا قد يحرج مجتمعا تونسيّا ما زال في جلّه محافظا محافظة تؤكّد ابتعادها عن مواقف الرّسول الّذي لم يكن يرى حرجا في طرح المسائل الجنسيّة ومناقشتها.

وتوقّعت أن يذهب القرّاء إذ ينظرون في الكتاب مذاهب مختلفة عمّا خطر ببالي ودار بذهني وأنا أكتبه. فهذا الاختلاف من طبيعة فعلَي الكتابة والقراءة. وأن يجد القارئ في الكتاب معانيَ مّا هو مسؤوليّة القارئ ولا يفيد أنّ الكاتب أراد تلك المعاني أو نواها. ومع ذلك ورغم هامش الاختلاف هذا فقد فاجأني ما ذهب إليه بعض القرّاء من اعتبار أنّ الكتاب يدعو إلى الشّذوذ الجنسيّ في حين أنّي لم أستعمل "مصطلح" الشّذوذ الجنسيّ في الكتاب بل إنّي لا أستعمله أبدا لأنّه "مصطلح" يستند إلى أحكام معياريّة لا علاقة لها بالبحث العلميّ والنّظر الفكريّ الرّصين. ومع ذلك اعتبرت أنّ الخلط بين قول يؤكّد أنّ اللواط ليس مرادفا للمثليّة الجنسيّة

ويحتجّ لذلك بحجج من التّفسير والفقه (وهو ما ورد في الكتاب) من جهة واعتبار الكتاب دعوة إلى الشّذوذ الجنسيّ من جهة أخرى، هو خلط قد يُسمح به للقارئ لاتّصال القضايا الجنسيّة بعالم اللاّوعي ومكبوتاته الدّفينة.

ولكن ما لم أتوقّعه البتّة هو أن تتحوّل قراءة الكتاب ومجادلته الفكريّة لدى البعض إلى سيل من الشّتم والقدح على صفحات الجرائد ولا سيّما على الأنترنت. ولعلّ هذا السّيل من الشّتائم أثار في الكاتبة المسلمة حيرة أخرى تتّصل بالعلاقة بين الدّينيّ والأخلاقي بمعنى الإطيقا، وهذا ما قد نعود إليه في كتاب آخر.

والأهمّ في رأيي أنّ كتاب "حيرة مسلمة" ليس في حاجة إلى من يوافقه الرّأي ولا يخشى من ينقده ويناقشه ولكنّه يريد أن يكون لبنة فكريّة ضمن لبنات فكريّة أخرى عديدة تؤمن بأنّ المحبّة هي جوهر الأديان، وتؤكّد أنّ الأديان ليست مسؤولة عن توظيفها السّياسيّ الإيديولوجي وأنّ القرآن براء من الجرائم الّتي ترتكب باسمه وأنّ الرّسول أسمى من أن تستغلّ سنّته التّاريخيّة لتبرير قتل غير المسلم أو الزّواج ببنت عشر سنوات أي بعبارة أخرى اغتصابها أو ترك فتيات يمتن حرقا لمجرّد أن لا وجود لمحرم معهنّ وسواها من المواقف الّتي قد نناقش أصحابها إذا تحمّلوا مسؤوليّتهم عن تلك الأفكار، أمّا أن يقحموا تعاليم الله تعالى في تبرير الجرائم وانتهاك حقوق الإنسان فلا بدّ من التّصدّي لهم بقوّة الفكر والحجّة وبأخلاق المسلم لا بالثّلب والسّبّ والشّتم والتّكفير ممّن يدّعون أنّهم مسلمون وممّن ينسون أنّ الرّسول بُعث ليتمّم مكارم الأخلاق.

ألفة يوسف

تقديم

هذا الكتاب لا يعدو أن يكون قراءة متسائلة لآيات قرآنيّة يعتبرها جلّ المسلمين محكمة واضحة لا تطرح أيّ إشكال ولا تستدعي أيّ تفكير. فمن لا يعرف أنّ للذّكر حظّ الأنثيين من الميراث؟ ومن يشكّ في أنّ كلّ المواريث فرائض محدّدة بصريح النّصّ القرآنيّ؟ ومن ينكر أنّ اللواط هو المثليّة الجنسيّة وأنّه محرّم بنصّ القرآن؟ ومن لا يقرّ بإباحة تعدّد الزّوجات وإن وفق شروط معيّنة؟ ومن يناقش مفهوم طاعة الزّوجة زوجها في الفراش؟

إنّنا نصرّح منذ البدء بأنّ هذه "الحقائق" ليست من الحقيقة في شيء، ونتمسّك بأنّ القرآن وإن يكن كلاما إلهيّا فإنّه قول لغويّ وهو شأن أيّ قول لغويّ قابل لتفاسير شتّى ونؤكّد أنّ كلّ من يدّعي امتلاك المعنى الواحد الحقيقيّ للقرآن إنّما هو إذ يتكلّم باسم الله تعالى، ينتصب في موضع العليم ذي المعرفة المطلقة، فيوهم النّاس أنّه يمتلك الحقيقة الّتي لا يمتلكها إلاّ الله عزّ وجلّ، ويعبد في حقيقة الأمر ذاته وفكره منكرا حدوده البشريّة ونسبيّته الجوهريّة.

إنّنا واعون بركوبنا مركب الخطر في مساءلة المستقرّ وتحريك الرّاكد وتهديد إجماع الأمّة، يحفزنا على ذلك إيمان عميق بأنّنا إذ نسائل الكلام الإلهيّ لا نقرّ حقيقة نهائيّة ولا نثبت تأويلا قاطعا. وأنّى لنا أن نثبت حقيقة ونحن مؤمنون بأنّنا ما أوتينا من العلم إلاّ

قليلا ومعتقدون أنّ تأويل القرآن لا يعلمه إلاّ الله ومسلّمون بأنّه عزّ وجلّ ينبّئنا يوم القيامة بما كنّا فيه نختلف؟

إنّنا لا نجد أيّ حرج في مساءلة آيات استقرّ تفسيرها في السنّة الفكريّة الإسلاميّة لأنّنا نشعر بمدى تأثير التّفاسير المستقرّة النّهائيّة للقرآن في تشريعات البلاد الإسلاميّة وفي مخيال المسلمين تأثيرا ولّد موقفين هما إلى ردود الأفعال أقرب منهما إلى النّظر العلميّ المنهجيّ. الموقف الأوّل يدعو إلى أن نضرب صفحا عن دين لا يقرّ بالمساواة بين الجنسين ويحكم برجم اللوطيّ ويجبر المرأة على أن لا تمتنع عن زوجها ولو كانت على ظهر قتب. على أنّ أصحاب هذا الموقف ينسون أو يتناسون أنّ أساس المكوّنات الثّقافيّة لاواع وأنّهم مهما ينهلوا من ثقافات وحضارات وعلوم أخرى قد نشؤوا في مجتمعات مسلمة بالمعنى الثّقافيّ على الأقلّ، فلا يمكنهم بجرّة قلم أو بقرار عقليّ واع أن يمحوا بصمة اللاوعي الجمعيّ.

أمّا الموقف الثّاني فإنّه يدعو إلى أن نقبل تأويلات الفقهاء قبولا حرفيّا، محوّلا إيّاهم إلى ناطقين رسميّين باسم الله عزّ وجلّ. وينسى أصحاب هذا الموقف أنّهم باعتماد هذا التّصوّر إنّما يعبدون الفقيه في أشكاله المختلفة وتجلّياته المتعدّدة متوهّمين أنّهم يعبدون الله.

لسنا دعاة إلى التّوفيق ولسنا دعاة إلى التّلفيق كما قد يقول البعض. إنّنا ندعو إلى إعمال الفكر والتّساؤل شوقا إلى الحقيقة لا نزعم مثل سوانا امتلاكها. وإنّنا وإن انتقدنا بشدّة موقف الأصوليّ يقسّم الأفعال البشريّة إلى حرام بيّن وحلال بيّن، ويؤكّد أنّ معاني القرآن واحدة لا تتعدّد درءا للفرقة والاختلاف فإنّنا نرى أنّ هذا

الموقف ،تلائم على خطله وخطورته مع المنظومة الأصوليّة المنغلقة الّتي تقرّ بأحديّة الحقيقة وتعتقد امتلاكها. أمّا موقف المعادي للدّين فهو مثير للاستغراب إذ أنّ كلامه المتهجّم على الدّين يضمر خلطا واضحا بين معنى القرآن الأصليّ الّذي لا يعرفه أحد من جهة وتأويلات الفقهاء والمفسّرين من جهة ثانية. وبذلك لا يعدو موقف من يعادي الدّين مطلقا أن يكون معبّرا عن أصوليّة أخرى وانغلاق أشدّ.

إنّنا في هذا الكتاب أبعد ما يكون عن الأصوليّة في وجهيها الدّينيّ والحداثيّ، ذلك أنّنا لا نريد تقديم أجوبة جاهزة نهائيّة وننتمي إلى السّؤال قبل الجواب والحيرة قبل الاطمئنان. إنّنا نودّ أن نرمي حجرا فكريّا فيما ركد واستقرّ من قراءات بشريّة غدت بفعل الزّمان مسلّمات مقدّسة لا تقبل النّقاش ولا تستدعي التّحقيق، ولا شكّ أنّ الفكر الرّاكد في حاجة إلى من يحاوره ويحرّكه ويناقشه حتّى لا يتحوّل إلى آسن عفن يهدّد الفكر الحرّ الحديث ومكتسبات حقوق الإنسان.

"...وما يعلم تأويله إلاّ الله..." (آل عمران3/7)

الفصل الأوّل

الحيرة في الميراث

تزعم تشريعات البلاد الإسلاميّة كلّها أنّها تقيم أساسها التّشريعيّ في مجال الميراث على القرآن. ولا يشذّ عن ذلك القانون التّونسيّ في مجال الأحوال الشّخصيّة. فهذا القانون الّذي يعدّ أكثر قوانين البلدان المسلمة قياما على تحقيق المساواة بين المرأة والرّجل ما زال يعمل بقاعدة: "للذّكر مثل حظّ الأنثيين"[1]. ولا يهمّنا أن نقيّم القوانين في ذاتها ولا أن نميّز قانونا على آخر بقدر ما نحاول أن نبحث في الأسس الشّرعيّة لهذه القوانين فلم نكتف بما يقوله المفسّرون والفقهاء بل والحقوقيّون المحدثون في مجال الميراث وعدنا إلى آيات المواريث في نصّها الأصليّ القرآن الكريم، فإذا بنا إزاء ضروب من الحيرة شتّى.

[1] انظر الكتاب التّاسع "في الميراث" في مجلّة الأحوال الشّخصيّة التّونسيّة،، جمع وتعليق القاضي الأستاذ محمّد الحبيب الشّريف، سوسة-تونس، دار الميزان للنّشر 2004. الكتاب التّاسع: في الميراث.

حيرة 1

الميراث بين الجبر الإلهي والاختيار البشريّ

علاقة الإنسان بالمال في الإسلام تحيل على مفهـوم الملكيّـة. وملكيّة المسلم للمال لا تعدو أن تكون قائمة علـى الاسـتخلاف ("...وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيـهِ..."، الحديـد7/57). فالإنسان المسلم مستخلف في ملك الله عليه أن يتصرّف في مالـه تصرّفا محدّدا محكوما بقواعد شرعيّة تجعل بعض طرق تدبير المـال حراما شأن الرّبا، وتجعل بعض طرق تدبير المال حلالا شأن التّجارة ("...وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا..."، البقرة275/2)، وتفرض على المسلم زكاة في ماله ("وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُـومٌ- لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ"، المعارج70/24-25) وتشجّع على الإنفاق في سـبيل الله جعله من وجود التقوى والهداية والفلاح (الم-ذَلِكَ الْكِتَـابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ-الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُـونَ الصَّلاَةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ- وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ- أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِـكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ، البقرة1/2-5). على أنّ حدود تدبير المـال هـذه

ليست سوى "توجّهات" عامّة لا تمنع حرّية تصرّف المسلم في المال ما لم يتعدّها.

ولئن كان بديهيّا أنّ تصرّف الإنسان في ماله لا يكــون إلاّ في حياته، فإنّ هذه البداهة لا تمنع إمكان تناول هــذا التّــصرّف في الموضوع الواحد من منظورين مختلفين: أوّلهما تدبير المــسلم مالــه وهو حيّ يشهد سبل جمع المال ووجوه إنفاقه، وثانيهما تدبير المؤمن ماله في حياته محدّدا كيفيّة جمعه أو إنفاقه بعد مماته. فأمّــا الوجــه الأوّل فلا صلة له بمبحثنا في مجال الميراث، وأمّا الوجه الثّاني فمــن صلب مبحث الميراث إذ هو يضمر السّؤال التّالي: إلى أيّ مُدى يحقّ للمسلم الحيّ تقرير سبل تدبير ماله بعد وفاته؟

ظاهر القرآن يبيّن أنّ الإنسان حرّ في وصيّته، وهذا ما يؤكّــده الرّازي إذ يقول: "اعلم أنّ ظاهر هذه الآية[2] يقتضي جواز الوصــيّة بكلّ المال وبأيّ بعض أريد" بل إنّ هذا المفسّر يدعم القرآن بحديث للرّسول صلّى الله عليه وسلّم: "وممّا يوافق هذه الآية من الأحاديث ما روى نافع عن ابن عمر قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم "ما حقّ امرئ مسلم له مال يوصي به ثمّ تمضي عليــه ليلتــان إلاّ ووصيّته مكتوبة عنده" فهذا الحديث أيضا يدلّ على الإطــلاق في الوصيّة كيف أريد"[3].

---

2 أي قوله عزّ وجلّ: "...من بعد وصيّة يوصى بها أو دين..."(النّساء12/4)

3 فخر الدين الرّازي: مفاتيح الغيب، بيروت، دار الفكر 1985 مج 5 ج 9 صــص 232-231.

على أنّ الرّازي بعد إقراره الصّريح هذا يحاول أن يخصّص الآية القرآنيّة المذكورة بمواضع أخرى من القرآن، فيعتبر أنّ الوصيّة بكلّ المال غير جائزة لأنّها تقتضي نسخ قول الله تعالى: "لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا"(النساء7/4)[4]. ولا نفهم اقتضاء هذا النّسخ إلاّ إذا فُهم النّصيب في الآية باعتباره يفيد ضرورة أن يذهب **بعض المال** إلى الورثة وبذلك تنتفي الوصيّة بكلّ المال. على أنّ هذا ليس إلاّ فهما ممكنا يتظافر عليه إمكان ثان مفاده أنّ الآية تؤكّد ضرورة توريث النّساء اللّواتي كنّ محرومات من الميراث وذلك دون إطلاق ضرورة أن يورث كلّ المال وضرورة أن تُمنع الوصيّة به كلّه، وبذلك يمكن أن يكون الميراث للنّساء ولسواهنّ في حالات وفاة الموروث دون أن يكتب وصيّته أو في حال اختياره أن يقتصر على الوصيّة ببعض ماله فحسب كما يمكن أن يوصي الميّت بكلّ ماله قبل وفاته. ومن ثمّ قد تكون الآية السّابعة من سورة النّساء محدّدة لفرائض الميراث إذا اختار المسلم السّكوت عن وصيّته أو عن جزء منها وهي آية لا تفيد قطعا ضرورة وجود الميراث والأهم أنّها لا تنفي إمكان الوصيّة بكلّ المال أو بعضه وفق اختيار صاحب المال قبل أن يتوفّى.

على أنّ من ينفي الوصيّة بكلّ المال يستند أيضا إلى حديث للرّسول هو قوله عليه الصّلاة والسّلام في الوصيّة: "الثلث والثلث

---

4 السّابق ص 232.

كثير إنّك إن تترك ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكفّفون النّاس"[5]. إنّ هذا الحديث لم يرد بالضّرورة في مقام تشريعيّ عامّ بل في مقام استشاريّ خاصّ. وهو في ذلك شبيه بحديث آخر أورده الطّبري فقد "قالوا: مرض سعد بمكّة مرضا شديدا، قال فأتاه رسول الله يعوده، فقال: يا رسول الله لي مال كثير وليس لي وارث إلاّ كلالة أفأوصي بمالي كلّه؟ فقال:لا"[6]. وهذا الحديث قد يكون معبّرا عن حالة فرديّة مخصوصة وإلاّ فكيف نفسّر تعارضه مع الحديث النّبويّ السّابق ذكره والّذي يجيز حرّية الإنسان في وصيّته وفق تصريح الرّازي بنفسه. إنّ الحديث السّابق وهو: "ما حقّ امرئ مسلم له مال يوصي به ثمّ تمضي عليه ليلتان إلاّ ووصيّته مكتوبة عنده" حديث عامّ، أمّا الأحاديث الأخرى فقد قيلت في مقام أخبار فرديّة متفرّقة لا نعرف كيف اكتسبت البعد التّشريعيّ الأعمّ. ثمّ إنّ هذا الحديث المذكور الّذي يحدّد الوصيّة بثلث المال فحسب قد يكون معبّرا عن ندب دون الإلزام، وهو ندب يُسند إلى أحاديث الرّسول فيقبله المفسّرون حينا وينفونه أحيانا أخرى[7].

---

[5] مفاتيح الغيب مج 5 ج 9 ص 232.

[6] أبو جعفر محمد بن جرير الطّبري: جامع البيان في تأويل القرآن، بيروت، دار الكتب العلميّة 1992، ج 3 ص 628.

[7] أبو بكر بن العربي: أحكام القرآن، مطبعة البابي الحلبي 1968، ج1 ص429-430.

حيرة 2

من هم الوارثون؟

اختلف المفسّرون أيّما اختلاف في تحديد الوارثين. فقد أقـرّ القرآن صراحة بأنّ الرّجال والنّساء سواء في أحقّيتهم الإرث استنادا إلى قوله تعالى: "للرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَـرَكَ الْوَالِـدَانِ **وَالأَقْرَبُـونَ** وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ **وَالأَقْرَبُونَ** مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُـرَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا"(النّساء7/4). وهذه الآية تصرّح بـأنّ الـوارثين لا يقتصرون على الأبناء فحسب بل يتجـاوزونهم إلى ذوي القـربى. واستنادا إلى هذه الآية ذهب أبو بكر الـرّازي إلى توريـث ذوي الأرحام من العمّات والأخوال وأولاد البنات الّذين لا يورّثهم سواه من الفقهاء في أيّ حال من الأحوال[8]. وقد لاقى موقف أبي بكـر الرّازي هذا معارضة كبرى من الفخر الرّازي بدعوى أنّ الله تعالى قال في آخر الآية:"نصيبا مفروضا" أي نصيبا مقـدّرا، وبالإجمـاع

---

[8] مفاتيح الغيب مج 5 ج 9 ص 201.

ليس لذوي الأرحام نصيب مقدّر[9]، "فلو كان لهؤلاء حقّ معيّن لبيّن الله تعالى قدر ذلك الحقّ كما في سائر الحقوق"[10].

ويكفي التأمّل في هذا الموقف السّائد حتّى يبان تهافته ذلك أن لا مبرّر لتفسير النّصيب المفروض بالنّصيب المقدّر، فالأحكام المفروضة هي الأحكام الواجبة تثبت ذلك المعاجم اللغويّة ويثبته الفخر الرّازي نفسه إذ يقرّ في سياق آخر من تفسيره أنّ "الفريضة ما فرض الله على عباده وجعله حتما عليهم قطعا لعذرهم"[11]. ثمّ إنّ الله تعالى لم يقدّر كلّ الحقوق في الميراث وسكت عن كثير منها. وهذا السّكوت لم يمنع المفسّرين والفقهاء من أن يتأوّلوا فروضا للمسكوت عنهم بل إنّ سكوت الله عزّ وجلّ عن بعض الفروض وتأوّل المفسّرين لجزء كبير منها هو جوهر مسألة التّعصيب مثلما سيأتي لاحقا. **والأهمّ أنّ إجماع الأمّة لا يمكن بحال من الأحوال أن يخالف صريح النصّ القرآنيّ الّذي يعطي للقرابة حظًّا من الميراث.** فهل يُعقل والنّصّ صريح في إثبات الميراث للقرابة أن يقول بعض المفسّرين: " توريث ذوي الأرحام ليس من باب ما عرف بدليل قاطع بإجماع الأمّة"[12]. ولكن قد ندعو من الآن إلى كبت التّعجّب والاستغراب إذ سيتكرّر تفويق الإجماع على صريح كلام الله مرّات كثيرة في مسائل الميراث.

---

[9] السّابق، الصّفحة نفسها.

[10] السّابق ص 204.

[11] مفاتيح الغيب مج6 ج11 ص47.

[12] مفاتيح الغيب مج5 ج9 ص202.

فإذا جئنا إلى الآية الموالية أي الآية الثّامنة من سورة النّساء لوجدناها توسّع مجال الوارثين، فمن ذوي القربى إلى اليتامى إلى المساكين في حال حضورهم القسمة. يقول الله تعالى: "وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلاً مَعْرُوفًا" (النّساء 8/4). وليس من الغريب وقد وجد المفسّرون والفقهاء حرجا في إقرار نصيب من الميراث لذوي القربى أن يجدوا حرجا أكبر في شمول الميراث اليتامى والمساكين وهم الغرباء عن الميّت الموروث. لذلك بحثوا عن وسائل شتّى لنفي هؤلاء الوارثين الممكنين، فاعتبر بعضهم هذه الآية منسوخة بآية المواريث دون أن يستندوا إلى أيّ حجّة نقليّة، وحمل غياب هذه الحجّة البعض الآخر إلى اعتبار أنّ هذه الآية وإن لم تكن منسوخة، فإنّما هي تعبير عن أمر على سبيل النّدب والاستحباب لا على سبيل الوجوب. وتجنّب بعضهم الآخر مقولة النّسخ النّسبيّة تاريخيّا ومقولة الاشتراك في دلالات الأمر النّسبيّة لغويّا ليفسّروا القسمة بالوصيّة مقرّرين "أنّ المراد بالقسمة الوصيّة"[13]. فإذا بهؤلاء المفسّرين في سعيهم نحو تجنّب النّسبيّة تاريخيّة كانت أو لغويّة ينشئون تفسيرا لغويّا لا يقول به أيّ معجم وإذا بهم يتمحّلون دلالة اللغة محوّلين العامّ اللغويّ خاصّا دون أيّ حجّة عقليّة ولا نقليّة. فليس من الغريب حينئذ أن يشير ابن عبّاس إلى تجاهل المفسّرين للآية المذكورة، وليس من الغريب أن

---

[13] السّابق ص204.

يعدّها من "ثلاث **آيات من كتاب الله تـــركهنّ النّـــاس** ولا أرى أحدا يعمل بهنّ"[14].

وتتواصل مشاركة المفسّرين والفقهاء لله تعالى في تحديد الورثة فإذا بهم يتّفقون على أنّ عموم قوله تعالى " "للـــذّكر مثـــل حـــظّ الأنثيين" مخصوص في صور أربعة: أحدها أنّ الحرّ والعبد لا يتوارثان وثانيها أنّ القاتل على سبيل العمد لا يرث وثالثها أنّه لا يتـــوارث أهل ملّتين"[15] ورابعها أنّ الأنبياء عليهم الـــسّلام لا يورثـــون. ولا يذكر هؤلاء المفسّرون نصّا صريحا في منع توارث الحرّ والعبد أمّـــا تحريم إرث القاتل على سبيل العمد فهو لا شكّ مستند إلى منطـــق عقليّ مفاده أنّ القاتل قد يكون قتل قريبا بغية الحصول على ميراثه. فها أنّ المفسّرين والفقهاء يعمدون أحيانا إلى مجرّد النّظـــر العقلـــيّ ليقرّوا أحكاما إلهيّة وها أنّهم يجوّزون ذلك متى شاؤوا ويمنعونه متى شاؤوا. ورغم أنّ منع توارث أهل ملّتين يستند على ما يبـــدو إلى حديث للرّسول صلّى الله عليه وسلّم قال فيه: " لا يتوارث أهـــل ملّتين" فإنّ هذا المنع يبقى أمرا مثيرا للجدل لأنّ الحديث المـــذكور ينفي أن يرث المسلم غير المسلم مثلما ينفي أن يرث غـــير المـــسلم المسلم، أمّا بعض المفسّرين فيحتجّون بحديث آخر أخصّ من الأوّل رُوي عن معاذ أي عن شخص واحد وهو قولـــه عليـــه الـــصّلاة والسّلام: "الإسلام يزيد ولا ينقص". فإذا بهذا الحديث يُخرَج مـــن

---

[14] مفاتيح الغيب مج12 ج24 ص32.

[15] السّابق مج 5 ج 9 ص 216.

سياقه الّذي لا نعرفه ليُقحم في سياق آخر لا شكّ أنّه أكثر إفادة لا للنّظر العقليّ بل للكسب المادّي، فيُعتمد حجّة لتوريث المسلم من الكافر ويعتمد في الآن نفسه حجّة لمنع توريث الكافر من المسلم[16].

ومن أطرف الأخبار عن تخصيص صريح القرآن وتحويله ما نُقل من خلاف بين فاطمة بنت الرّسول وأبي بكر الصّدّيق إذ طلبت فاطمة الميراث فمنعوها منه بحجّة أنّ أبا بكر استند إلى قول للرّسول صلّى الله عليه وسلّم هو: " نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة". وهذا الحديث إن صحّ إنّما هو مقول يفيد معنيين مختلفين وذلك وفق بنيته التّعالقيّة. فإن كان متكوّنا من جملتين الأولى هي: "نحن معاشر الأنبياء لا نورث"، والثّانية هي: "ما تركناه صدقة"، أقرّ الحديث منع وراثة الأنبياء وصرّح بأنّ ما يخلّفونه بعد مماتهم ليس سوى صدقة. وإن كان الحديث متكوّنا من جملة واحدة على أساس أنّ قوله "ما تركناه صدقة" صلة لقوله" لا نورث" كان تقديره " أنّ الشّيء الّذي تركناه صدقة فذلك الشّيء لا يورث"[17]. وحينئذ لا يفيد الحديث منع توريث الأنبياء منعا مطلقا بل إنّه يفيد منع توريث ما تركوه من مالهم صدقة، أمّا ما عدا ذلك فيمكن أن يورث[18].

---

[16] السّابق صص 216-217.

[17] السّابق ص 217.

[18] يثبت الرّازي ذلك إذ يقرّ أنّه"على هذا التّقدير(التّأويل الثّاني للحديث) لا يبقى للرّسول خاصّية في ذلك" مفاتيح الغيب مج 5 ج9 ص 218.

والحاصل أنّ صريح القرآن لا يحدّد من الوارثين إلاّ جنسهم أي الذّكور والإناث، ولا يحدّد إلاّ نوعهم أي الأقربين من الميّت في كلّ الأحوال، واليتامى والمساكين في حال حضورهم القسمة.وقد أراد الفقهاء بوجوه من التّأويل والتّعسّف شتّى تضييق العموم الإلهيّ إلى مخصوص بشريّ.

للذكر حظ الأنثيين؟

قال الله تعالى:"يُوصِيكُمُ اللهُ في أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ، فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ، وإِنْ كَانَتْ واحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ..." (النّساء4 11). على أنّ القرآن الّذي يؤكّد أنّ للذكر حظّ الأنثيين لا يحدّد مقدار حظّ الأنثيين. وقد صرّح ابن عاشور:" بقي ميراث البنتين المنفردتين غير منصوص في الآية"[19]. ومثّل غياب التّحديد هذا مشكلا أقرّه المفسّرون، فاعتبر ابن العربي أنّ قول الله تعالى: "فإن كنّ نساء فوق اثنتين فلهنّ ثلثا ما ترك" يحيل على "معضلة عظيمة"[20]. وإزاء هذه المعضلة ذهب المفسّرون مذاهب شتّى لا مذهب منها مقنع.

---

[19] محمّد الطّاهر ابن عاشور: التّحرير والتّنوير، تونس، الدّار التّونسية للنّشر 1984، ج 4 ص 258.

[20] أحكام القرآن ج 1 ص336.

فقد اعتمد بعضهم تأويلا غريبا للّغة جعل الاثنين يلحقان بالثّلاث لأنّهما أكثر من واحدة[21]، وعندئذ يجوز التّساؤل لماذا لا يلحق الاثنان بالأربعة أو حتّى بالخمسة، أليس الأربعة والخمسة أكثر من الواحدة؟ ثمّ إنّ هؤلاء لا يقتصرون على تجاوز قواعد اللغة العربيّة الّتي تميّز بين المثنّى والجمع، بل يتحدّون صريح النّص القرآنيّ الّذي لا يكتفي باستعمال الجمع أي كلمة "نساء" بل يتجاوز ذلك إلى الإقرار المباشر بأنّهنّ "نساء **فوق اثنتين**". ومن هذا المنظور أكّد ابن عبّاس: الثّلثان فرض الثّلاث من البنات فصاعدا...واحتجّ عليه بأنّه تعالى قال: "فإن كنّ نساء فوق اثنتين فلهنّ ثلثا ما ترك" وكلمة "إن" في اللغة للاشتراط وذلك يدلّ على أنّ أخذ الثّلثين مشروط بكونهنّ ثلاثا فصاعدا، وذلك ينفي حصول الثّلثين للبنتين"[22].

وخلافا لهذا الموقف المنطقيّ المستند إلى ظاهر النّصّ، نجد الرّازي، لقلقه من صمت القرآن عن تحديد حظّ الأنثيين من الميراث، يحمل نصيب البنتين على نصيب الأختين انطلاقا من آية أخرى: "...إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ، **فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ**..." (النّساء 176/4) فتجده يقول: " لمّا كان نصيب الأختين الثّلثين كان البنتان أولى بذلك لأنّهما أقرب إلى الميّت من

---

[21] التّحرير والتّنوير ج 4 ص 258.
[22] مفاتيح الغيب مج 5 ج 9 ص 212.

الأختين"[23]. ولا نفهم كيف لم يفطن الرّازي إلى أنّه في حال الإقرار جدلا أنّ البنتين أقرب من الأختين فإنّه يجوز التّساؤل: لماذا يكون نصيب البنتين وهما الأقرب من الميّت على قدر نصيب الأختين، ولماذا لا يكون أكثر؟

ولا نستغرب أن يعمد الطّبري، وجامع بيانه نموذج للتّفسير بالمأثور، إلى تحديد فريضة البنتين الاثنتين " بالسّنّة المنقولة نقل الوراثة الّتي لا يجوز فيها الشّكّ"[24]. وهو يستند إلى حديث يقول إنّ امرأة سعد بن الرّبيع جاءت إلى الرّسول صلّى الله عليه وسلّم فقالت له: إنّ سعدا هلك وترك **بنتين** وأخاه، فعمد أخوه فقبض ما ترك سعد، وإنّما تنكح النّساء على أموالهنّ. فلم يجبها في مجلسها ذلك. ثمّ جاءت فقالت: يا رسول الله ابنتا سعد، فقال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: ادع لي أخاه، فجاء فقال ادفع إلى ابنتيه الثّلثين وإلى امرأته الثّمن ولك ما بقي[25]. على أنّ لهذا الحديث رواية أخرى مختلفة في الشّخصيّات ممّا قد يُعدّ ثانويّا ومختلفة في عدد البنات ممّا هو مفيد أيّما إفادة. وتقول هذه الرّواية إنّ أوس بن ثابت الأنصاري توفّي عن **ثلاث بنات** وامرأة، فجاء رجلان من بني عمّه وهما وصيّان له يقال لهما سويد وعرجفة وأخذا ماله. فجاءت امرأة أوس إلى رسول الله صلّى الله عليه وسلّم وذكرت القصّة وذكرت

---

[23] السّابق ص 213.

[24] جامع البيان ج 3 ص 618.

[25] التّحرير والتّنوير ج 4 ص 256.

أنّ الوصيّين ما دفعا إليهما شيئا وما دفعا إلى بناته شيئا من المال، فقال النبيّ صلّى الله عليه وسلّم: ارجعي إلى بيتك حتّى أنظر ما يحدث الله في أمرك. فنزلت على النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم آية: " للرّجال نصيب ممّا ترك الوالدان والأقربون وللنّساء نصيب ممّا ترك الوالدان والأقربون ممّا قلّ منه أو كثر نصيبا مفروضا"[26]. إنّ الحديثين "الصّحيحين" يختلفان في عدد البنات، فالمرويّ الأوّل يجعلهما اثنتين والمرويّ الثّاني يجعلهما ثلاثا، وانطلاقا من هذا الاختلاف لا نرى سنّة منقولة نقل الوراثة "لا يجوز فيها الشّكّ" ولا نجد توفيقا بين هذه السنّة "القاطعة" الّتي يقرّ بها الطّبري وما يؤكّده ابن عاشور من أنّ حديث امرأة سعد بن الرّبيع لا يصلح للفصل في تحديد نصيب البنتين لأنّ في روايته اختلافا هل ترك بنتين أو ثلاثا[27].

هكذا نرى كيف يسمح المفسّرون والفقهاء لأنفسهم بتمحّل صريح للآية متعسّفين على اللغويّ والتّاريخيّ، وهكذا يتّضح أنّهم لا يجدون حرجا في مخالفة خيار الله تعالى أن **يسكت عن حظّ الأنثيين**. أليس كلّ ما يفعله الله تعالى مستندا إلى حكمة؟ وأليس القرآن كلام الله تعالى تجلّيا من تجلّيات هذه الحكمة؟ فلماذا لا نتعامل مع سكوت الله عزّ وجلّ عن حظّ الأنثيين باعتباره حكمة من حكمه نحاول تأويلها واعين بأنّه ما يعلم تأويلها إلاّ الله

---

26 مفاتيح الغيب ج 9 ص201.

27 التّحرير والتّنوير ج 4 ص 258.

ومقتنعين بأنّنا لا نملك القول الفصل، ولكن في الآن نفسه مقـرّين بأنّ الله عزّ و جلّ لا يمكن أن يصمت عن حظّ الأنثيين عبثا أو اعتباطا. أليس في ذلك دعوة إلى إعمال النّظر والفكر والتّأمّل؟ ألم يقرّر ابن العربي " أنّ الله سبحانه وتعالى لو كان مبيّنا حال البنتين بيانه لحال الواحدة وما فوق البنتين لكان ذلك قاطعا، ولكنّه ساق الأمر مساق الإشكال لتتبيّن درجة العالمين وترتفع منزلة المجتهدين"[28].

ومن هذا المنظور يجوز أن نتساءل: بأيّ حقّ يسمح ابن عاشور لنفسه بأن يقرّ إقرار المتيقّن: " وقوله للذّكر حظّ الأنثيين جعل حظّ الأنثيين هو المقدار الّذي يقدّر به حظّ الذّكر، **ولم يكن قد تقدّم تعيين حظّ الأنثيين حتّى يقدّر به،** فعُلم أنّ المراد تضعيف حظّ الذّكر من الأولاد على حظّ الأنثى منهم"[29]. من أدراه بأنّ المراد تضعيف حظّ الذّكر، ولماذا لا يكون سكوت الله عن حظّ الأنثيين، وهو في الآن نفسه سكوت عن حظّ الذّكر، فتحا ضمنيّا للاجتهاد في مسألة المواريث الّتي لا تعدو أن تكون شأن كلّ التّشريعات وكلّ القوانين متّصلة اتّصالا وثيقا بسياقها التّاريخيّ؟

والطّريف أنّ ابن عاشور مثلا يتفطّن إلى "نكتة لطيفة" مفادها أنّ القرآن أقرّ أنّ "للذّكر حظّ الأنثيين" دون إمكان لغويّ آخر هو: "للأنثى نصف حظّ ذكر" أو "للأنثيين مثل حظّ ذكر"، وذلك

---

28 أحكام القرآن ج1 ص 336.

29 التّحرير والتّنوير ج4 ص257.

بغرض "الإيماء إلى أنّ حظّ الأنثى صار في اعتبار الشّرع أهمّ من حظّ الذّكر إذ كانت مهضومة الجانب عند أهل الجاهليّة فصار الإسلام ينادي بحظّها في أوّل ما يقرع الأسماع قد علم أنّ قسمة المال تكون باعتبار عدد البنين والبنات"[30]. تفطّن ابن عاشور إلى أهمّية حظّ الأنثى ولكنّه وهو اللغويّ المتبحّر لم يفطن إلى أنّ المقول القرآنيّ سواء منه المفترض وهو "للأنثى نصف حظّ ذكر" أو المصرّح به وهو "للذّكر مثل حظّ الأنثيين" لا يسكت عن حظّ الأنثيين فقط بل يسكت أيضا عن "حظّ الذّكر" فاتحا بذلك مجال الاجتهاد في نصيب الورثة.

وقد أشار بعض المفسّرين إلى سكوت الله تعالى عن حظّ الذّكر إذا كان للمتوفّى ولد ذكر واحد. وتساءلوا هل يرث هذا الذّكر المال كلّه مثلما يذهب إلى ذلك "إجماع الأمّة" أم يرث حظّ الأنثيين الّذي حدّده إجماعهم ذاته مدّعيا الاستناد إلى النصّ، أي يرث الثّلثين فحسب.لا نتعجّب أن نجد المجتمع الذّكوريّ يقرّ الإمكان الأوّل أي وراثة الذّكر الواحد للمال كلّه، ولا نتعجّب إذ نجد المفسّرين يؤوّلون أنّ "يوصيكم الله في أولادكم" إنّما المراد منه حال اجتماع جنسي الذّكور والإناث في الأولاد لا حال الانفراد[31]. وهذا التّأويل شأن سابقيه لا يستند إلى أيّ حجّة لغويّة ولا نقليّة.

---

[30] السّابق، الصّفحة نفسها.

[31] مفاتيح الغيب مج 5 ج 9 ص 213.

إنّ أيّ اجتهاد في مجال المواريث لا بدّ أن يضع نصب عينيه أنّ المجتمع الجاهليّ لم يكن يورّث المرأة ولا الطّفل. ويجب أن لا ننسى أنّ المجتمع الإسلاميّ الأوّل كان يسير وفق نفس القاعدة الاجتماعيّة التّاريخيّة الّتي تقصر الميراث على من يلاقي العدوّ ويقاتل في الحروب[32]. كما أنّه يجب أن لا ننسى أنّ بعض المسلمين انزعجوا أيّما انزعاج من إسناد الله تعالى نصيبا من الميراث للنّساء، فهؤلاء – وهم المسلمون الأوائل الّذين يقدّمهم لنا البعض اليوم في صورة مثاليّة يطيعون دون تلكّإ وينفّذون دون نقاش - لم يقبلوا أوامر الله تعالى بتوريث النّساء إلاّ على مضض. يثبت ذلك الخبر التّالي عن الطّبري: "كان لا يرث إلاّ الرّجل الّذي قد بلغ، لا يرث الرّجل الصّغير ولا المرأة. فلمّا نزلت آية المواريث في سورة النّساء شقّ ذلك على النّاس وقالوا: يرث الصّغير الّذي لا يعمل في المال ولا يقوم به والمرأة الّتي هي كذلك، فيرثان كما يرث الرّجل الّذي يعمل في المال. فرجوا أن يأتي في ذلك حدث من السّماء. فانتظروا. فلمّا رأوا أنّه لا يأتي حدث قالوا: لئن تمّ هذا إنّه **لواجب ما منه بدّ**"[33]. ولعلّ هؤلاء الّذين ترجّوا السّماء لتغيّر حكمها ثمّ قبلوا الواجب عن مضض أقلّ استنكارا لكلام الله من مسلمين سواهم ودّوا لو نسي الرّسول قوله أو غيّره. ففي رواية يوردها الطّبري قال النّاس بعد نزول آيات المواريث: "تعطى المرأة الرّبع والثّمن وتعطى

---

[32] جامع البيان ج 3 ص616.

[33] السّابق ج4 ص298.

الابنة النّصف ويعطى الغلام الصّغير، وليس من هؤلاء أحد يقاتل القوم ولا يحوز الغنيمة. اسكتوا عن هذا الحديث **لعلّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ينساه أو نقول له فيغيّره**"[34]. فإذا تلدّد هؤلاء المثاليّون صحابة الرّسول ومعاصروه عن توريث البنات فلن نستغرب أن يتواصل إلى اليوم في عدد كبير من "المجتمعات الإسلاميّة" حرمان الإناث حقّهنّ في الميراث بدعوى أنّ المال الّذي ترثه البنت إنّما يذهب في حقيقة الأمر إلى زوجها أي إلى صهر غريب لا تربطه بالعائلة صلة نسب دمويّ.

وقد حاول بعض الدّارسين المحدثين تبرير منح الإناث نصف نصيب الذّكور من الميراث بأنّ من واجب الرّجل الإنفاق على زوجته وأبنائه وأنّ ضرورة الإنفاق هذه تتطلّب منه نصيبا أوفر من المال يسدّ به مختلف نفقاته. ولا ندري إن كان هؤلاء جادّين في هذا التّأويل أو إن كان تأويلهم مجرّد ذريعة تتستّر بالمساواة وتبرّر حيفا واضحا إزاء المرأة، ولكنّنا في الحالتين نتعجّب موقفهم، ذلك أنّ المفسّرين القدامى خلافا للمحدثين وإن أشاروا إلى "أنّ خرج المرأة أقلّ لأنّ زوجها ينفق عليها، وخرج الرّجل أكثر لأنه هو المنفق على زوجته، ومن كان خرجه أكثر فهو إلى المال أحوج"،[35] لم يكونوا يجدون حرجا ليؤكّدوا أنّ "نقص الميراث من

[34] جامع البيان ج 3 ص 617.
[35] مفاتيح الغيب مج 5 ج 9 ص214.

وجوه تفضيل الذّكر على الأنثى"[36]. فهو أكمل حالا من المرأة في الخلقة وفي العقل وفي المناصب الدّينيّة مثل صلاحيّة القضاء والإمامة وأيضا شهادة المرأة نصف شهادة الرّجل ومن كان كذلك وجب أن يكون الإنعام عليه أزيد ثمّ إنّ المرأة قليلة العقل كثيرة الشّهوة، فإذا انضاف إليها المال الكثير عظم الفساد[37].

إنّ الرّازي وسواه من المفسّرين القدامى أقرّوا بأنّ في نقص نصيب المرأة من الميراث عن نصيب الرّجل تفضيلا للرّجل. أمّا المحدثون فإنّهم انبروا يبحثون عن تفسير منطقيّ لهذا النّقص في حين أنّه كان بإمكانهم من خلال قراءة النّصّ ذاته أن يتبيّنوا أنّ النّقص ذاته مستند إلى الإجماع لا إلى صريح النّص. على أنّنا إذا افترضنا **جدلا** أنّ تضعيف نصيب الرّجل متّصل بإلزامه بالإنفاق على الإناث، فيمكننا القول حينئذ إنّه لا حاجة للمرأة إلى المال الموروث البتّة بما أنّ كلّ نفقاتها مكفولة من قبل الرّجل ومن ثمّ يكون العدل "المنطقيّ" أن نعتمد ما كان معمولا به في الجاهليّة من عدم توريث النّساء أصلا لأنّهنّ في كلّ الأحوال مكفولات من زوج أو أخ أو أب أو أمّة إسلاميّة. وفي مقابل ذلك فإنّ المتأمّل في واقع المجتمعات المسلمة الحديثة اليوم يجد أنّ جلّ النّساء ينفقن على أسرهنّ وتمثّل النّساء في حالات كثيرة العائل الوحيد للأسرة. بل إنّ بعض التّشريعات الحديثة شأن التّشريع التّونسيّ يلزم المرأة بالإنفاق على الأسرة إن كان لها مال دون أن يمنحها في مقابل ذلك المساواة في الميراث[38].

---

[36] أحكام القرآن ج 1 ص 253-مفاتيح الغيب مج3 ج6 ص102.

[37] مفاتيح الغيب مج 5 ج 9 ص 214.

[38] مجلّة الأحوال الشّخصيّة التّونسيّة، الفصل 23.

حيرة 4

هل يرث الأحفاد والجدود؟

يفرض القرآن الميراث للأولاد والآباء في آيات كثيرة. ولكن من هم الآباء ومن هم الأولاد؟ هل يشمل الآباء الأجداد والجدّات وهل يشمل الأولاد أبناء الأبناء وأبناء البنات؟

ليس هناك أيّ مانع لغويّ من أن يشمل لفظ الآباء الأجداد ففي القرآن يتكرّر لفظ الآباء مرّات كثيرة دالاّ على الأجداد حتّى الأقدمين منهم[39]. وقد رُوي عن أبي بكر الصّدّيق أنّه جعل الجدّ أبا أخذا بقوله تعالى: "ملّة أبيكم إبراهيم"[40]. والرّازي إذ يتساءل هل يتناول لفظ الأب والأمّ الأجداد والجدّات يقطع بإمكان ذلك إذ يقول: "لا شكّ أنّ ذلك واقع بدليل قوله تعالى: نعبد إلهك وإله

---

[39] على سبيل المثال البقرة2/170-المائدة5/104-الأعراف7/28-يونس10 78...

[40] أحكام القرآن ج1 ص 337.

آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحق"[41]. ولكنّه يتراجع بسرعة إذ يتّصل الأمر بفرض نصيب من الميراث للأجداد فيقول: "والأظهر أنّه ليس على سبيل الحقيقة، **فإنّ الصّحابة اتّفقوا** على أنّه ليس للجدّ حكم مذكور في القرآن"[42]. وكلام الرّازي هذا يضمر أنّ اتّفاق الصّحابة أهمّ من النّصّ القرآنيّ الّذي يتكرّر فيه لفظ الآباء دالاّ على الأجداد والّذي يجعل إبراهيم أبا للمسلمين. وإذا نفى قولُ الصّحابة الّذي يشرّع دون النّصّ وعوضا عنه نصيبا من الميراث عن الجدّ الذّكر، فلا نستغرب أن ينفي هذا القول نفسه أيّ نصيب من الميراث عن الجدّة فابن العربي يقرّ: " "فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه ف**لأمّه الثّلث**"، والأمّ العليا هي الجدّة ولا يُفرض لها الثلث بإجماع، فخروج الجدّة من هذا اللفظ مقطوع به"[43]. ومن الغريب أنّ نفس المفسّرين الّذين يثبتون لفظ الأمّ دالاّ على "كلّ امرأة لها عليك ولادة ويرتفع نسبك إليها بالبنوّة كانت منك على عمود الأب أو على عمود الأمّ وكذلك من فوقك"[44]، يقرّون بأنّ الأمّ الّتي يقسم لها الله تعالى نصيبا من الميراث لا يمكن أن تشمل الجدّة. ولكنّ الغرابة قد تختفي إذا علمنا أنّ لفظ الأمّ بمعناه الأصليّ أي الواسع ورد في مقام تعداد النّساء المحرّمات فلم يكن من الممكن الإقرار بالمعنى الضّيّق لأنّه يجعل الأمّ ممنوعة من نكاح الابن ويسمح

---

[41] مفاتيح الغيب مج 5 ج 9 ص216.

[42] السّابق، الصّفحة نفسها.

[43] أحكام القرآن ج1 ص337..

[44] السّابق ص372.

للحفيد بنكاح الجدّة، أمّا لفظ الأمّ بمعناه الضّيّق المتمحّل فهو مفيد إذ يمكّن من حرمان الجدّة من نصيب في الميراث أقرّه لها الله عزّ وجلّ.

ويتكرّر الموقف نفسه إزاء لفظي "الأبناء" و"الأولاد" اللّذَيْن يقعان على ولد الصّلب ويستعملان في ولد الابن. فقد قال الله تعالى:"يا بني آدم" وقال للّذين كانوا في زمان الرّسول عليه الصّلاة والسّلام: "يا بني إسرائيل"[45]. وقد قال الرّسول عليه السّلام عن الحسن والحسين إنّهما ابناه[46]. وليس في القرآن ما يفيد أنّ لفظ الأبناء لا يستعمل في الآن نفسه للابن ولابن الابن، ومع ذلك نجد ابن العربي يقرّ إقرار المتيقّن: "قوله تعالى: في أولادكم، عامّ في الأعلى منهم والأسفل، فإن استووا في الرّتبة أخذوه بهذه القسمة، وإن تفاوتوا فكان بعضهم أعلى من بعض حجب الأعلى الأسفل لأنّ الأعلى يقول: أنا ابن الميّت والأسفل يقول: أنا ابن ابن الميّت..."[47]. وبنظرنا في إقرار ابن العربي يمكن أن نتساءل: هل هذا القول مستند إلى النّصّ؟ والجواب لن يكون إلاّ بالنّفي إذ أنّ هذا الإقرار مستند إلى تصوّر بشريّ للقريب والبعيد قد يخالف قول الله تعالى: "...آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لاَ تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِنَ اللهِ إِنَّ اللهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا"(النّساء 11/4).

---

[45] السّابق ص 215.

[46] صحيح البخاري مج 3 ج7 ص14. .

[47] أحكام القرآن ج 1 ص 335.

التّعصيب

إذا نظرنا في كتب الفقه وكتب التّفسير وجدنا لفظ "التّعصيب" شائعا عند الإشارة إلى المواريث. والتّعصيب يفيد أنّه عند سكوت الله عزّ وجلّ عن مرجع المال الموروث فإنّه يعطى لأقرب وليّ عصبة ذكر. وقد يذهب في ظنّنا أنّ صمت الله عن مرجع المال بعد إعطاء الفروض قليل نادر فإذا بالنّاظر في آيات المواريث يتبيّن أنّ الفرائض الصّريحة لا تحيط في أغلب الأحيان بالمال الموروث كلّه. وعلى ذلك أمثلة كثيرة نشير إلى بعضها:

مثال 1: إذا افترضنا أنّ الميّت ذكر أرمل خلّف ثلاث بنات وإذا افترضنا أنّ أباه حيّ وأمّه متوفّاة، فإنّ التّركة تقسّم بموجب صريح النّصّ إلى ثلثين للبنتين: "... فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ..." (النّساء4/11). وسدس للأب: "...وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ..." (النّساء4/11). فإذا جمعنا ثلثين وسدسا وجدنا خمسة أسداس، وفي هذه الحال يبقى سدس يصمت النصّ عنه.

مثال2: إذا ورث الأبوان من لا ولد له فللأمّ الثّلث، وإذا ورث الأبوان من لا ولد نه وكان له إخوة فللأمّ السّدس. قال الله تعالى: " ... فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلأُمِّه الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلأُمِّه السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ..."(النّساء 11/4). وواضح أنّ الآية القرآنيّة تصمت عن الثّلثين الباقيين في الحال الأولى وعن الأسداس الخمسة الباقية في الحال الثّانية.

وقد قرأ المفسّرون هذا الصّمت فأثبتوا أنّ الله تعالى" لم يبيّن مرجع المال بعد إعطاء أهل الفروض فروضهم وذلك لأنّه تركه على المتعارف عندهم قبل الإسلام من احتواء أقرب العصبة على مال الميّت"[48]. وواضح أنّ في هذا القول إقرارا بما في النّصّ القرآنيّ من تصريح بأهل الفروض وصمت عن مرجع المال بعدهم. ولكنّ فيه في الآن نفسه تعدّيا على صمت الله تعالى الحكيم بتأويله تأويلا متعسّفا يدّعي أنّه لا يفيد إلاّ معنى واحدا بل حقيقة واحدة وهي ضرورة احتواء أقرب العصبة على مال الميّت. إنّ هذا الموقف إقرار نهائيّ بمقصد الله عزّ وجلّ الّذي لا يمكن لأيّ إنسان القطع به ولا نعرف هل هذا الإقرار يستند إلى "المتعارف عندهم قبل الإسلام" أم إلى حديث للرّسول صلى الله عليه وسلّم. فإن كان يستند إلى المتعارف عندهم قبل الإسلام فمعناه أنّ القرآن يقرّ أحكام الجاهليّة، ولا شكّ في أنّ القرآن قد أقرّ بعضها ولكن ضمن رؤية تدريجيّة تنشد تحويرها وتغييرها، وهذا يعني أنّ احتواء أقرب العصبة على

[48] التّحرير والتّنوير ج4 ص 256.

مال الميّت موافقة آنيّة تاريخيّة للجاهليّين على المؤمنين تجاوزها[49].
وإذا كان هذا الاحتواء مستندا إلى حديث للرّسول صلّى الله عليه وسلّم "ألحقوا الفرائض بأهلها فما بقي فلأولى رجل ذكر"[50] أو "ما أبقت السّهام فلا وليّ عصبة ذكر"[51]. فإنّنا نتساءل عن هذا الحديث، لماذا لا يُعدّ وهو الموافق لأحكام الجاهليّة مجرّد إقرار بواقع قائم؟ لماذا نعتبر ما ورد فيه من أمر حكما نهائيّا ولا نعتبره ندبا سياقيّا؟ إنّ الفقهاء والمفسّرين يسمحون لأنفسهم بقراءة بعض ضروب الأمر الواردة في أحاديث الرّسول ندبا دون أيّ نصّ قطعيّ مستندين إلى الإجماع[52] فلم لا يؤخذ الحديث المذكور ذاك المأخذ لا سيّما وأنّ كلمة "التّعصيب" غائبة من القرآن فلا نجد فيه إلاّ إشارة إلى العُصبة بمعنى الجماعة[53]. أمّا "التّعصيب" فلفظ لم يعمد إليه إلاّ المفسّرون القدماء والمحدثون وسارت على سنّتهم التّشريعات في البلاد الإسلاميّة حتّى أكثرها "حداثة" شأن التّشريع التّونسي[54].

وإضافة إلى أنّ إسناد ما سُكت عنه من الفرائض إلى أقرب الذّكور من الميّت غائب في القرآن ضعيف في الحديث، فإنّ موقف

---

[49] ألفة يوسف: الإخبار عن المرأة في القرآن والسّنّة، تونس، سحر 1997 صص 81-83.

[50] التحرير والتنوير ج 4 ص256.

[51] مفاتيح الغيب مج 5 ج 9 ص 213.

[52] انظر على سبيل المثال: أحكام القرآن ج1 صص429-430.

[53] يوسف 8/12- يوسف 12/ 14- النور 11/24- القصص 76/28.

[54] مجلّة الأحوال الشّخصيّة التّونسيّة: الباب الخامس: في الإرث بالتّعصيب.

بعض المفسّرين يؤكّد لنا صراحة حلول الإجماع محلّ النصّ بغرض المحافظة على المصالح الذّكوريّة في مجال الميراث. ومن ذلك تفسير الآية التّالية: " ... فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ..." (النّساء 11/4). إنّ هذه الآية تصرّح بنصيب الأمّ فحسب فإذا افترضنا **جدلا** مشروعيّة التّعصيب فإنّ الأب يرث الثّلثين الباقيين في حال انعدام زوج للمتوفّاة أو زوجة للمتوفّى. أمّا في حال أنّ متوفّاة لم تخلّف أولادا وتركت زوجا وأبوين، وإذا اعتمدنا توزيع الفرائض وفق صريح القرآن، فإنّ الزّوج يرث النّصف بمقتضى قوله تعالى:" وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ..." (النّساء 12/4)، والأمّ ترث الثّلث بمقتضى الآية الحادية عشرة المذكورة والأب يأخذ بمقتضى **التّعصيب الّذي نقبله جدلا** ما بقي أي السّدس. غير أنّ المفسّرين استنكروا أن يكون نصيب الأمّ ضعف نصيب الأب أي إنّهم ويا للعجب استنكروا التطبيق الواضح الصريح لكلام الله تعالى فيما يخصّ نصيب الزّوج ونصيب الأمّ وتجاوزوا حتّى تأويلهم القائم على التّعصيب، وخالفوا قول ابن عبّاس الّذي اعتمد على صريح النّصّ دون سواه مؤكّدا أنّه في الحال المذكورة: " يدفع إلى الزّوج نصيبه وإلى الأمّ الثّلث ويدفع الباقي إلى الأب"[55].

لقد ذهب جلّ المفسّرين إلى أنّ الزّوج يأخذ نصيبه ويدفع **ثلث ما بقي** إلى الأمّ، أمّا ما يفضل من المال فيدفع إلى الأب[56]. ولا نعرف

---

[55] مفاتيح الغيب مج 5 ج 9 ص 221.

[56] السّابق، الصّفحة نفسها.

كيف حوّل هؤلاء صريح القرآن الّذي يقرّ بدفع **ثلث الميراث كلّه** إلى الأمّ (دون الإشارة إلى سائر أصحاب الفرائض) إلى **ثلث ما بقي من الميراث**. وإنّنا لنتعجّب تعجّب ابن عبّاس الّذي يقول: "لا أجد في كتاب الله ثلث ما بقي"[57]. ونتعجّب أكثر إذ نقرأ أنّ زيد بن ثابت هو الّذي حوّل الثّلث الكامل إلى ثلث ما بقي، و"أنّ ابن عبّاس أرسل إلى زيد مستفسرا: "أين تجد في كتاب الله ثلث ما بقي" فأجاب زيد " إنّما أنت رجل تقول برأيك وأنا رجل أقول برأيي". وكيف لا نتعجّب **وصريح** النّصّ يصبح مجالا للقول بالرّأي بل يصبح مجالا للمزايدات الفرديّة بين رجال يقولون برأيهم، والأعجب أنّ الرّازي يصنّف قول زيد ومن لفّ لفّه ضمن " تخصيص عموم القرآن بالقياس". ولا نرى إلى أيّ عموم يشير الرّازي في قول قطعيّ لله تعالى: " ... فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ..."، والأغرب أنّ الرّازي نفسه يقرّ بهذا الحكم الصّريح **في جميع الأحوال** إلاّ حال وفاة شخص عن زوج وأبوين مدّعيا أنّه "لو دفعنا الثّلث إلى الأمّ والسّدس إلى الأب لزم أن يكون للأنثى مثل حظّ الذّكرين وهذا خلاف قوله "للذّكر مثل حظّ الأنثيين"[58]. وينسى الرّازي ما قاله هو بنفسه من أنّ قاعدة للذّكر حظّ الأنثيين خاصّة بالأولاد حال الاجتماع[59] أو بالإخوة في حال الموروث كلالة.

[57] السّابق، الصّفحة نفسها.

[58] السّابق، الصّفحة نفسها.

[59] السّابق ص 213.

الحجب

يقول الله تعالى: "...وَلأَبَوَيْه لكُلِّ وَاحد منْهُمَا السُّدُسُ ممَّا تَرَكَ إنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ، فَإنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرثَهُ أَبَوَاهُ فَلأُمِّه الثُّلُثُ فَإنْ كَانَ لَهُ إخْوَةٌ فَلأُمِّه السُّدُسُ..." (النّساء 11/4). ويهمّنا من هذه الآية الحال الأخيرة أي حال متوفّى يترك أمّا وأبا وإخوة. وتصرّح هذه الآية بأنّ الأمّ ترث في هذه الحال سدس التّركة ويصمت الله تعالى عن باقي المال الموروث. فإن أقررنا جدلا بالتّعصيب وافترضنا أنّ للأب نصيبا من الميراث، فلا شيء في نصّ الآية ينفي أن يكون للإخوة أيضا حظّ من الميراث. **ورغم اشتراك نصيب الأب ونصيب الإخوة في الغياب من صريح النّصّ فإنّ أغلب المفسّرين يثبتون للأب نصيبا في حين أنّهم يؤكّدون أنّ الإخوة لا يرثون** شيئا وإنّما هم يكتفون بحجب الأمّ من الثّلث إلى السّدس أي يكتفون بتحويل نصيب الأمّ من نصيب الثلث في حال غياب الإخوة إلى نصيب السّدس في حال وجود الإخوة. إنّ "جمهور

المفسّرين" يملأ فراغ النّصّ بما شاء متجاهلا إمكانا آخر ذكره ابـــن عبّاس وهو أنّ "الإخوة يأخذون السّدس الّذي حجبوا الأمّ عنه"[60]. بل إنّ الإخوة يمكنهم أن يأخذوا أكثر أو أقلّ وفق الاجتهاد الّـــذي ترك القرآن بابه مفتوحا على مصراعيه رغم أنّ جـــلّ المفـــسّرين يصرّون على إغلاقه بتقرير أحكام نهائيّة يهون الأمر لـــو صـــرّحوا بأنّها أحكامهم واجتهاداتهم النّسبيّة ولكن الأمر يغدو خطيرا إذ تجد هؤلاء يضفون على آرائهم **البشريّة** قداسة الموقف الصّحيح النّهائيّ الّذي لا يقبل نقاشا أو جدالا[61].

واللطيف أنّنا وإن سلّمنا جدلا بصحّة موقف الفقهاء والمفسّرين في حجب الإخوة الأمّ من السّدس إلى الثّلث فإنّنا نجـــد إجمـــاعهم يُعتمد مرّة أخرى حجّة تنفي النصّ وتكاد تقصيه. فقد اختلفوا في مرجع لفظ الإخوة من حيث العدد. فاعتبر بعضهم أنّ الإخوة الّذين يحجبون هم من الثّلاثة فصاعدا إذ أقلّ الجمع ثلاثة وذهبت الأغلبيّة إلى أنّ الأختين أو الأخوين يحجبان الأمّ من الثّلـــث إلى الـــسّدس. وحين سأل ابن عبّاس عثمان: "بم صار الأخوان يـــردّان الأمّ مـــن الثّلث إلى السّدس؟ وإنّما قال الله تعالى: فإن كـــان لـــه إخـــوة، والأخوان في لسان قومك ليسا بـــإخوة؟"، أجـــاب عثمـــان:" لا أستطيع أن أردّ قضاء قُضي به من قبلي ومضى في الأمصار".

---

60 السّابق ص223.

61 السّابق ص 222.

إنّ خجل عثمان وتحرّجه من مخالفة القضاء السّابق يغدوان أكثر قيمة من صريح القرآن، كما أنّ الإجماع والقضاء السّابق يصبحان أكثر مشروعيّة من كلام الله عزّ وجلّ، وكيف لا وهذا الإجماع يزيد من احتمالات حجب الإخوة للأمّ من الثّلث إلى السّدس ويزيد من ثمّ من احتمالات حصول الأب على ثلث زائد وفق منطق التّعصيب في مجتمع ذكوريّ أسلفنا ما وجده توريث الإناث لديه من رفض وعنت.

الكلالة

لعمر بن الخطّاب سحر لدى عدد كبير من المسلمين. كيف لا وهو الصّحابيّ الّذي وافق القرآن في أحكام كثيرة[62]؟ وكيف لا وهو الّذي واصل بعد نزول القرآن التّصرّف فيه تصرّفا قطعيّا بتحريم زواج المتعة وتصرّفا ظرفيّا بقطع يد السّارق.

إنّ هذا الرّجل الّذي يجتهد في القرآن أيّما اجتهاد، سابقا موافقا تارة ولاحقا مجتهدا تارة أخرى وجد نفسه إزاء معضلة أمام مسألة في القرآن تعرف بالكلالة فاختار التّوقّف وقال." ثلاث لأن يكون رسول الله بيّنهنّ أحبّ إليّ من الدّنيا: الكلالة والرّبا والخلافة "[63]. ولعلّ بعض الرّوايات تبيّن لنا أنّ عمر أُجبر على التّوقّف في هذه

---

[62] جلال الدّين السّيوطي:الإتقان في علوم القرآن،بيروت، دار المعرفة (د-ت)، ج1 ص46.

[63] التّحرير والتّنوير ج4 ص264.

المسألة إذ قال في الكلالة:" إنّها لم تتبيّن لي"[64]، وأكّد:" إنّي لا أدع بعدي شيئا هو أهمّ عندي من الكلالة. وفي رواية أهمّ عندي من الجدّ والكلالة، وما راجعت رسول الله صلّى الله عليه وسلّم في شيء ما راجعته في الكلالة وما أغلظ لي في شيء ما أغلظ لي فيها حتّى طعن بإصبعه في صدري وقال: يا عمر أما نكفيك آية الصّيف يعني الآية الّتي في آخر سورة النّساء"[65].

فإذا نظرنا في القرآن وجدنا لفظة الكلالة تتكرّر فيه مرّتين في سورة واحدة هي سورة النّساء، وذلك في الآية الثّانية عشرة وفي الآية السّادسة والسّبعين بعد المائة. فالآية الأولى تشمل قول الله تعالى: "...وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلاَلَةً أَو امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلكُلِّ وَاحد منْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ منْ ذَلكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ في الثُّلُث منْ بَعْد وَصيَّة يُوصَى بهَا أَوْ دَيْن...". والآية الثّانية تشمل قول الله تعالى: "يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللهُ يُفْتيكُمْ في الْكَلاَلَة إن امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَان ممَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالاً وَنسَاءً فَللذَّكَر مثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْن...".

المشكل في هاتين الآيتين مشاكل. الأوّل يتجسّم في لفظة الكلالة نفسها، وهي لفظة اختلف أهل اللغة وعلماء الشّرع في تحديد مرجعها على أقوال أبرزها أنّ الكلالة الّذي لا ولد له ولا

---

[64] أحكام القرآن ج1 ص519.

[65] السّابق ص 348.

والد، أو أنّ الكلالة من لا ولد له وإن كان لـــه أب أو إخـــوة[66].
والمشكل الثّاني أنّ الآيتين تقدّمان أحكاما مختلفة للموروث كلالـــة بصرف النّظر عن الاختلاف في مرجعه، فوفق الآية الأولى يـــرث الأخ والأخت السّدس، ويرث الإخوة والأخوات الثّلـــث. ووفـــق الآية الثّانية ترث الأخت النّصف وترث الأختان الثّلـــثين ويـــرث الإخوة رجالا ونساء وفق قاعدة: للذّكر مثل حظّ الأنثيين.

فأمّا المشكل الأوّل وهو الاختلاف في معنى الكلالة فلم يجد له المفسّرون من حلّ سوى الاحتجـــاج بالـــسّلطة(argument par autorité) فبين موقف ابن عبّاس الّذي رُوي عنه أنّ الكلالة من لا ولد له[67] وموقف عمر الّذي اضطرّ إلى اجتنـــاب التّوقيـــف وإلى التّصريح برأي والقائل بأنّ الموروث كلالة هو من لا ولد لـــه وإن كان له والد وموقف أبي بكر الصّدّيق المقرّر أنّ الموروث كلالة هو من لا ولد له ولا والد، صادق أغلب المفسّرين علـــى اختيـــار أبي بكر. ومثل هذا الاختيار يبدو غريبا إذا تذكّرنا أنّ عمر يـــستند في موقفه إلى القرآن وإلى كلام رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، أمّـــا أبو بكر فلا يستند إليهما، ذلك أنّ الرّسول لم يشر إلاّ إلى الآيـــة الأخيرة في سورة النّساء وهي آية تعرّف بالكلمة بلا شكّ إذ تقول " "يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلاَلَةِ إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَـــيْسَ لَـــهُ وَلَدٌ...". وانطلاقا من هذه الآية أقرّ عمر أنّ الموروث كلالة هو من

[66] السّابق ص 435.

[67] التّحرير والتّنوير ج 4 ص 264.

لا ولد له. أمّا أبو بكر فخالفه وخالف صريح القـــرآن مقـــرّرا أنّ الكلالة عبارة عمّن سوى الوالدين والولد[68].

وإذا كان من المشروع أن نتساءل عن سبب اختيـــار الله عـــزّ وجلّ كلمة يختلف النّاس في تفسيرها في مجال تحديـــد الفـــرائض والمواريث وما تقتضيه من دقّة وإعمال نظر وتثبّـــت، وإذا كـــان الرّسول صلّى الله عليه وسلّم نفسه رفض أن يفسّر الكلمة تفـــسيرا قاطعا وإن أحال على آية قرآنيّة فإنّ من المشروع أيضا أن نتساءل عن سبب تزكية جلّ المفسّرين رأي أبي بكر وضربهم صفحا عـــن رأي ابن عبّاس وعمر دونما حجّة نقليّة. أليس في ذلك تعسّفا على كلام الله وتحريفا للمعنى المذكور صراحة في القرآن في حين أنّه من المشروع لدى الأصوليّين تفسير القرآن بالقرآن؟ وألا يبدو "ترجيح" ابن عاشور رأي أبي بكر مقرّا أنّه رأي الجمهور ترجيحا متمحّلا إذ يستند إلى حجّة واهية هي أنّ "سياق الآية يرجّح ما ذهـــب إليـــه الجمهور لأنّ ذكرها بعد ميراث الأولاد والأبوين مؤذن بأنّها حال مخالفة للحالين"[69]؟

فإذا جئنا إلى المشكل الثّاني الّذي تطرحه الكلالة وجدنا أنّ ســـورة النّساء تحوي آيتين مختلفة أحكامهما في موضوع واحد هـــو الكلالـــة. وهذا الاختلاف قد يوحي بأنّ إحدى الآيتين ناسخة للأخرى، ولكنّنا لا نجد أيّا من المفسّرين يذهب هذا المذهب رغم أنّ قاعدة النّسخ تقوم

---

[68] مفاتيح الغيب مج 5 ج 9 ص229.

[69] التّحرير والتّنوير ج 4 ص 26

على "أنّ شيئا من أحكام الله تبارك وتعالى الّتي أثبتها في كتابه أو بيّنها على لسان رسوله صلّى الله عليه وسلّم غير جائز فيه أن يقال له ناسخ لحكم آخر أو منسوخ بحكم آخر إلاّ والحكمان اللذان قضي لأحدهما بأنّه ناسخ والآخر بأنّه منسوخ ناف كلّ واحد منهما صاحبه غير جائز اجتماع الحكم بهما في وقت واحد بوجه من الوجوه"[70]. ولتجنّب القول بالنّسخ لم يجد المفسّرون من حلّ للتعارض القائم بين أحكام الآيتين سوى أن يقرّروا أنّ الأخ والأخت في الآية الأولى المراد بهما الأخ والأخت للأمّ خاصّة وأنّ المراد من الإخوة والأخوات في الآية الثّانية، الإخوة والأخوات من الأب والأمّ أو من الأب[71]. ولا شكّ أنّ مثل هذا الإقرار لا حجّة له ولا قرينة من المقول، وهذا ما يضمره المفسّرون أنفسهم باستمدادهم مشروعيّة تفسيرهم من الجمهور والإجماع. فالرّازي يستند إلى **إجماع المفسّرين** وابن عاشور يعتمد **قول الجمهور**[72]، ولكن ألا يكفي ظاهر النصّ اللغويّ الصّريح لتفنيد موقف هؤلاء فكلام الله تعالى لا يخصّص الإخوة بأنّهم للأب أو للأمّ أو لكليهما اللهمّ إلاّ إذا كان المصحف الّذي بين أيدينا منقوصا أو مختلفا في شأنه. وكأنّ بعض المفسّرين لا يجد حرجا في أن يضمّن ذلك. أفلا يصرّح كلّ من الطّبري والرّازي دونما مواربة أنّ سعد بن أبي وقّاص

---

70 جامع البيان ج 3 ص 607.

71 مفاتيح الغيب مج 5 ج9 ص 231.

72 السّابق، الصّفحة نفسها

التّحرير والتّنوير ج 4 ص 265.

يقرأ: وله أخ أو أخت من أمّه"[73]. إنّ من الطّريـف أنّ المفـسّرين في نشدانهم تفسيرا للنّصّ يلائم المجتمع الأبويّ فيرفّع من نصيب الإخوة من الأب وينقص من نصيب الإخوة من الأمّ وفي سعيهم إلى المحافظة على تفسير للنّصّ يلائم الإجماع وقول الجمهور لا يتحرّجون من إضـمار وجود تحريف طرأ على القرآن أسّ الرّسالة المحمّديّة.

---

[73] جامع البيان ج3 ص 629- مفاتيح الغيب مج 5 ج 9 ص 231.

وما بعد الحيرة؟

يدّعي الفقهاء والمفسّرون وبعض الحقوقيّين المنتمين إلى بلدان "إسلاميّة" وكلّ من يرفض مبدأ المساواة في الميراث بين الذّكر والأنثى أنّ نصّ القرآن صريح في مسألة الميراث ولا يقبل الاجتهاد ولا التّأويل. وإنّنا بإزاء هذا الموقف المنغلق المتشدّد لن نذكّر بأنّ هناك نصوصا صريحة قد خرقها المسلمون شأن اتّفاقهم في القرن التّاسع عشر على إلغاء الرّقّ الّذي لم يلغه القرآن والّذي تفوق الآيات المشيرة إليه والمنظّمة له الخمس عشرة آية، ولن نشير إلى تعطيل عمر بن الخطّاب العمل بآيتين قرآنيّتين صريحتين هما قطع يد السّارق ومنح بعض الزّكاة للمؤلّفة قلوبهم. وفي الأمثلة المذكورة جميعها يعزى تعطيل صريح النصّ إلى السّياق التّاريخيّ الاجتماعيّ. وإنّنا لن نشير إلى إمكان اعتماد تحوّل السّياق التّاريخيّ بخروج المرأة إلى العمل ومساهمتها في الإنفاق على الأسرة حتّى إنّ كثيرا من العائلات لا تعولها إلاّ نساء. ولكنّنا نكتفي بالإشارة إلى أنّه وإن كان السّبب الأساسيّ للتعرّض للميراث في القرآن إنصافا للمرأة بتمكينها من بعض الميراث فإنّ الفقهاء والمفسّرين لم يدّخروا في مقابل ذلك أيّ جهد في اعتماد الإجماع البشريّ أو (بالأحرى الذّكوري) واعتماد أخبار الآحاد والقراءات الشّاذّة حتّى يغمطوا المرأة حقّها في بعض الأحيان ويحرموا من الميراث ذوي الأرحام بل

واليتامى والمساكين في حال حضورهم القسمة ويتجاوزوا ذلك إلى غلق باب الاجتهاد بل إنّهم قد خالفوا صريح الـنصّ أو أضـمروا إمكان تحريف القرآن في أحيان أخرى حفاظا على مصالحهم. وفي هذا الإطار "روي أنّ فاطمة رضي الله عنها لمّـا طلبـت المـيراث ومنعوها منه احتجّوا بقوله عليه الصّلاة والسّلام: "نحـن معاشـر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة" فعند هذا احتجّت فاطمة عليها السّلام بعموم قوله: للذّكر مثل حظّ الأنثيين وكأنّها أشارت إلى أنّ **عموم القرآن لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد**"[74]. إنّ عموم القرآن الّذي اختاره الله عزّ وجلّ وسكوت القرآن عن كثير من الفـرائض الّذي لا يمكن أن لا يكون لحكمة قد غدا مجالا لمزايدات وصراعات فرديّة لا تفسّرها إلاّ المصالح البشريّة المادّيّة الدّنيويّة.

---

[74] مفاتيح الغيب مج 5 ج9 ص 217.

الفصل الثاني

الحيرة في الزّواج

لئن اختلف تصوّر الباحثين للزّواج فلا أحد منهم أنكر أنّه الشّكل الأكثر شيوعا في التّجمّعات البشريّة لتنظيم الحياة الجنسيّة أو العلاقات الاجتماعيّة الأسريّة بطرق مختلفة وأنماط متعدّدة عبر التّاريخ. والشّائع أيضا أنّ الزّواج يكون بين ذكر وأنثى وهو تصوّر ينشد بعض المثليّين الجنسيّين اليوم وضعه موضع شكّ إذ يطالبون بحقّ الزّواج. وقد خصّصنا للمثليّة الجنسيّة الفصل الثّالث من هذا الكتاب أمّا في هذا الفصل فإنّنا نطرح ما تكشف عنه قراءة المفسّرين والفقهاء لشروط الزّواج ولعلاقة الزّوجين بعضهما ببعض من رؤى تاريخيّة عرضيّة قد تخالف مقاصد الشّريعة أحيانا. إنّ هذا الفصل مجرّد إثارة لتساؤلات وحيرة فكريّة تندرج في مجال تقاطع بين قراءة المفسّرين المنغلقة غالبا من جهة وانفتاح القرآن والسّنّة لقراءات اجتهاديّة شتّى من جهة أخرى.

هل المهر ضرورة في الزّواج؟

ليس الإسلام من ابتدع المهر إذ يبدو أنّ المهر شائع في الجزيرة العربيّة منذ الجاهليّة متمثّلا في إعطاء بعض الرّجال مالا للنّساء اللّواتي يودّون أن يتزوّجوهنّ[75]. يشهد على ذلك من أرّخ لمرحلة الجاهليّة ويشهد على ذلك القرآن إذ ينهى الأولياء أو الأزواج عن عضل الزّوجات بغرض افتكاك مهورهنّ. "...وَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا اتَيْتُمُوهُنَّ إلاَّ أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ..."(النّساء19/4). فهذا "خطاب للأزواج إذا لم يتّفقوا مع أزواجهنّ نهوا أن يمسكوهنّ على غير عشرة جميلة حتّى يأخذوا ما أعطوهنّ"[76]

[75] جواد عليّ: المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، بيروت/بغداد، دار العلم للملايين/مكتبة النّهضة 1970، ج5 ص530.

[76] أحكام القرآن ج1 ص361.

يشير القرآن إذن إلى وجود مال يدفعه الأزواج إلى الزّوجات، ولكنّه لا يسمه بالمهر بل بالصّداق أو بالأجر[77]. ولا نجد في القرآن آية تقرّر أنّ المهر ركن من أركان الزّواج أو شرط من شـــروطه. فأمّا الآية الّتي تقول: "وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً..."(النّساء4/4) فإنّها لا تأمر بإيتاء الصّداق بل تؤكّد أنّ الصّداق عطيّة أي إنّه بــلا عوض. لذلك استغربنا كيف يقول ابن عاشور: "فالآية على هـــذا قرّرت دفع المهور وجعلته شرعا، فصار المهر ركنا مـــن أركـــان النّكاح في الإسلام"[78]، إنّ النّحلة في هذه الآية في المحلّ الإعـــرابيّ للتّمييز أي إنّها في محلّ بيان النّوع، نوع الإيتاء وليست في تقريـــر مبدإ الإيتاء ذاته. فكأنّها تقول إنّه في حال إيتاء النّـــساء صـــدقات فإنّها يجب أن توهب عطيّة وبلا عوض. وممّا يؤكّد أنّ الآية لا تأمر بإيتاء المهر ضرورة، اختلاف المفسّرين في المخاطَب بهذه الآية فقيل إنّهم الأزواج أُمروا بإعطاء المهور-إن أعطوها- عن طيبة نفـــس، وقيل إنّهم الأولياء لإبطال ما كان في الجاهليّة من أخذهم لمهـــور بناتهم،فقد كانوا يقولون:هنيئا لك النّافجة لمن تولد له بنت يعنـــون تأخذ مهرها فتنفج به مالك أي تعظمه"[79].

وقد استند بعض المفسّرين إلى آية ثانية ليبيّنوا أنّ المهر شـــرط لازم من شروط الزّواج وركن أساسيّ من أركانه وهي قـــول الله

---

[77] على سبيل المثال النّساء4/4- النّساء25/4-المائدة5/5-الممتحنة10/60

[78] التّحرير والتّنوير ج4 ص230.

[79] الكشّاف ج1 صص245-246.

تعالى بعد تعداده النّساء المحرّم نكاحهنّ[80] "...وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ..." (النّساء24/4). إنّ ذكر الأموال هنا دليل عند ابن العربي على "وجوب الصّداق في النّكاح"[81]. وخلافا لابن العربي لا نرى في الآية ما يوجب الصّداق في النّكاح إذ لا يعدو كلام الله تعالى أن يكون سماحا للرّجال بأن يتزوّجوا (على أساس أنّ الإحصان يفيد هنا الزّواج) نساء سوى أولئك اللواتي حرّمهنّ الله عزّ وجلّ، وتسمح هذه الآية بوجود مال لدى الرّجل يعتمده في النّكاح، فلا نعرف إن كان هذا المال الصّداق الّذي يعطى للزّوجة بلا عوض والّذي أشارت إليه آيات أخرى أو إن كان مالا يحتاجه الزّوج للإنفاق على زوجة أو على أبناء[82]. وإذا افترضنا جدلا أنّ المال الّذي سيبتغي به الرّجل الإحصان ليس إلاّ الصّداق، فإنّ صريح الآية لا يشير إلى "وجوب الصّداق" بل إلى إمكانه والفرق بين الأمرين بيّن يثبته قول الرّازي: "الآية دالّة على أنّ الابتغاء بالأموال

---

80 "حرّمت عليكم أمّهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعمّاتكم وخالاتكم وبنات الأخ وبنات الأخت وأمّهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرّضاعة وأمّهات نسائكم وربائبكم اللّاتي في حجوركم من نسائكم اللاّتي دخلتم بهنّ فإن لم تكونوا دخلتم بهنّ فلا جناح عليكم وحلائل أبنائكم الّذين من أصلابكم وأن تجمعوا بين الأختين إلاّ ما قد سلف إنّ الله كان غفورا رحيما- والمحصنات من النّساء إلاّ ما ملكت أيمانكم كتاب الله عليكم..."(النّساء23/4-24)

81 أحكام القرآن ج1 ص387

82 لا ننسى أنّ أغلب النّساء لم يكنّ يشتغلن زمن نزول القرآن.

جائز وليس فيها دلالة على أنّ الابتغاء بغير الأموال لا يجوز".[83].

إنّ الوجوب والإمكان إذا استويا غدا قول الله عزّ وجلّ:" أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ..."(البقرة 187/2) مفيدا وجـوب إتيان الزّوج زوجته ليلة الصّيام، ووفق التّمشّي ذاته يكون قوله عزّ وجلّ:" ...أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الأَنْعَامِ..."(المائدة 1/5) إجبارا لكلّ مسلم على أن يستهلك بهيمة الأنعام، وويل للنباتيّ وقتئذ...

ويستدلّ ابن العربي بآية أخرى على وجوب المهر في الـزّواج انطلاقا من قول الله تعالى:"وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَـنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَات فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَات وَاللهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانْكِحُوهُنَّ بِـإِذْنِ أَهْلِهِـنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوف مُحْـصَنَات غَيْـرَ مُـسَافِحَاتٍ وَلاَ مُتَخِذَاتِ أَخْدَانٍ..." (النّساء 25/4). إنّ ابـن العـربي ينـسى أو يتناسى أنّ سياق هذه الآية لا يخصّ الحرائر ذلك أنّ الأمر بإيتـاء الأجور لا يحيل في الآية إلاّ على الإماء، ولا ندري كيف استدلّ به ابن العربي على عموم وجوب المهر في الزّواج. ويتعمّق الاستغراب إذا ما علمنا أنّ كلمة: "الأجور" لا تفيد المهر بالضّرورة، وهذا ما يورده الرّازي إذ يقول إنّه "في تفسير الآية قولان: الأوّل أنّ المـراد من الأجور: المهور، وعلى هذا التّقدير فالآية تدلّ علـى وجـوب مهرها إذا نكحها...الثّاني: قال القاضي إنّ المراد من أجورهنّ النّفقة عليهنّ، قال هذا القائل: وهذا أولى من الأوّل لأنّ المهر مقـدّر ولا

---

[83] مفاتيح الغيب مج 5 ج10 ص48.

معنى لاشتراط المعروف فيه، فكأنّه تعالى بيّن أن كونها أمة لا يقدح في وجوب نفقتها وكفايتها كما في حقّ الحرّة"[84].

على أنّ القرآن يعمد في موضعين إلى كلمة "أجورهنّ" في مقام الزّواج دون أن يقصرها على الإماء، فهل يعني ذلك وجوب منح "الأجور" للنّساء في الزّواج؟

إنّ الموضع الأوّل هو قول الله تعالى:"الْيَوْمَ أُحلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذينَ أُوتُوا الْكتَابَ حلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ منَ الْمُؤْمنَات وَالْمُحْصَنَاتُ منَ الَّذينَ أُوتُوا الْكتَابَ منْ قَبْلكُمْ إذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصنينَ غَيْرَ مُسَافحينَ وَلاَ مُتَّخذي أَخْدَان..."(المائدة5/5). وقد وردت هذه الآية في مقام إباحة الزّواج بالمحصنات من أهل الكتاب وهو مقام مخصوص لا يستدعي التّعميم إضافة إلى أنّ هذه الإباحة لا تحظى بإجماع المفسّرين بل هي محلّ خلاف بينهم إذ يعتبر ابن عمر مثلا أنّ الكتابيّة كافرة وأنّه لا يحلّ التزوّج بها[85].

أمّا الموضع الثّاني الّذي اشتمل فيه القرآن على عبارة "الأجور" في مجال الزّواج فهي قوله عزّ وجلّ: "يَا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا إذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمنَاتُ مُهَاجرَات فَامْتَحنُوهُنَّ اللهُ أَعْلَمُ بإيمَانهنَّ فَإنْ عَلمْتُمُوهُنَّ مُؤْمنَات فَلاَ تَرْجعُوهُنَّ إلَى الْكُفَّار لاَ هُنَّ حلٌّ لَهُمْ وَلاَ هُمْ يَحلُّونَ لَهُنَّ وَآتُوهُمْ مَا أَنْفَقُوا وَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكحُوهُنَّ إذَا آتَيْتُمُوهُنَّ

---

[84] السّابق ص64.

[85] السّابق مج 6 ج11 ص150

أُجُورَهُنَّ..."(الممتحنة10/60). وهذه الآية الّتي تبيح للمؤمنين بأن يتزوّجوا المؤمنات المهاجرات بشرط إيتائهنّ أجورهنّ قد وردت في مقام مخصوص بهذه الزّيجات دون سواها فلا يصحّ أن تحمل على عموم ضرورة إيتاء الأجر إذا اعتبرناه بمعنى المهر. والبعد التّاريخي المقامي المخصوص يؤكّده الطّبري إذ ينقل عن قتادة أنّ هؤلاء المؤمنات "كنّ إذا فررن من المشركين الّذين بينهم وبين نبيّ الله صلّى الله عليه وسلّم وأصحابه عهد إلى أصحاب نبيّ الله صلّى الله عليه وسلّم فتزوّجوهنّ بعثوا بمهورهنّ إلى أزواجهنّ من المشركين الّذين بينهم وبين أصحاب نبيّ الله صلّى الله عليه وسلّم عهد"[86].

ويبدو من خلال كلام الطّبري هذا أنّ إيتاء الأجور في هذه الآية إلى جانب تخصيصه المقاميّ بمن أسلم من المهاجرات، إنّما يجعل الأجور المدفوعة تعويضا للمشركين الّذين طُلّقوا من زوجاتهم. وبذلك لا يمكن أن تكون هذه الأجور صدُقات لأنّ الصّدقات تدفع إلى الزّوجات نحلة أي عطيّة وليست عوضا بأيّ حال من الأحوال. ورغم أنّ ابن عاشور يقدّم قراءة مختلفة للآية معتبرا أنّ تأكيد إعطاء الأجور الغرض منه "أن لا يظن أنّ ما دفع للزّوج السّابق مسقط استحقاق المرأة المهر ممّن يروم تزوّجها"[87]، فإنّ هذه القراءة لا تنفي

---

[86] جامع البيان ج12 ص67.

[87] التّحرير والتّنوير ج 28 ص159.

أنّ الآية كلّها متّصلة بسياق مخصوص لا داع نقليّ ولا عقليّ لتعميمه[88].

هكذا نتبيّن أنّ القرآن كلّه لا يشتمل على ما يوجب إتيان الرّجل مالا للمرأة الّتي ينوي الزّواج بها. ولو كان الصّداق واجبا فكيف نفسّر أنّ الرّسول صلّى الله عليه وسلّم قد زوّج أحد المسلمين في حديث شهير بما يملكه ذلك الرّجل من القرآن[89]. هل

---

[88] من لطيف الأمور أنّ عبارة الأجور وردت مرّة أخرى في القرآن في مجال مخصوص هو أحوال النبيّ صلّى الله عليه وسلّم في الزّواج.(الأحزاب50/33)

[89] صحيح البخاري مج3، ج7 ص5 - صحيح مسلم،دار إحياء الكتب العربيّة 1955 ج2 صص1041/1040.

"جاءت امرأة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فقالت يا رسول الله جئت أهب لك نفسي قال فنظر إليها رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فصعّد النّظر فيها وصوّبه ثمّ طأطأ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم رأسه فلمّا رأت المرأة أنّه لم يقض فيها شيئا جلست فقام رجل من أصحابه فقال يا رسول الله إن لم يكن لك بها حاجة فزوّجنيها قال وهل عندك من شيء قال لا والله يا رسول الله فقال اذهب إلى أهلك فانظر هل تجد شيئا فذهب ثمّ قال لا والله ما وجدت شيئا فقال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم انظر ولو خاتما من حديد فذهب ثمّ رجع فقال لا والله يا رسول الله ولا خاتما من حديد ولكن هذا إزاري قال سهل ما له رداء فلها نصفه فقال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ما تصنع بإزارك إن لبسته لم يكن عليها منه شيء وإن لبسته لم يكن عليك شيء فجلس الرّجل حتّى إذا طال مجلسه فرآه رسول الله صلّى الله عليه وسلّم مولّيا فأمر به فدعي فلمّا جاء قال ماذا معك من القرآن قال معي سورة كذا وسورة كذا عدّدها فقال تقرؤهنّ عن ظهر قلب قال نعم قال اذهب فقد ملّكتها بما معك من القرآن".

حفظ القرآن مال؟ ومن الغريب أن يتجاهل أبو حنيفة هذا الحديث النّبوي الوارد في الصّحاح ليقول إنّ الرّجل لو تزوّج بامرأة على تعليم سورة من القرآن لم يكن ذلك مهرا ولها مهر مثلها[90]. ألا تعدو مسألة المهر أن تكون عادة اجتماعيّة لم يمنعها القرآن ولكنّه لم يوجبها في الآن نفسه، فترك الله عزّ وجلّ الأمور للاجتهادات البشريّة وللمقام التّاريخيّ تتغيّر حسبه وتتحوّل وفقه؟ ولو كان المهر واجبا فكيف يزوّج الرّسول صلّى الله عليه وسلّم رجلا دون أيّ مهر (وإن يكن مهرا رمزيّا شأن القرآن المحفوظ) وفق ما روي عن عقبة بن عامر من أنّ "النبيّ صلّى الله عليه وسلّم قال: خير النّكاح أيسره. وقال لرجل: أترضى أن أزوّجك فلانة؟ قالت: نعم. فزوّجها فدخل عليها فلم يكتب لها صداقا ولا أعطاها شيئا"[91]. بل كيف يتزوّج رسول الله صلّى الله عليه وسلّم نفسه دون مهر[92]؟

---

[90] مفاتيح الغيب مج5 ج10 ص48.

والأغرب أنّ القانون التونسي الحديث يتجاهل بدوره حديث الرّسول المذكور ليجعل "كلّ ما كان مباحا ومقوّما بمال تصلح تسميته مهرا" (مجلّة الأحوال الشّخصيّة، الفصل 12) ولا نظنّ حفظ القرآن مقوّما بمال.

[91] أحكام القرآن ج1 ص365

[92] السّابق ص 388. المسألة خلافيّة إذ نجد ابن حنبل يعتبر أنّ العتق قد يكون صداقا ويؤكّد أنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم جعله صداقا في نكاحه لصفيّة بنت حيي فإنّه أعتقها بتزوّجها وجعل عتقها صداقها، رواه أنس في الصحيح. أمّا ابن العربي فهو ينفي أن يكون العتق صداقا ويعتبر أنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم كان مخصوصا في النّكاح وغيره بخصائص ومن جملتها أنّه كان ينكح بغير وليّ ولا صداق.

هل يكفي القول إنّ الرّسول صلّى الله عليه وسلّم حالـة فريـدة؟ أوليس الرّسول قدوة ونموذجا للمسلمين فكيف يستغني عن المهـر الّذي أكّده الفقهاء وأثبتوا وجوبه حتّى أصبح هو الفـارق بـين النّكاح والسّفاح[93]؟ أليس من المفيد أن يكون زواج الرّسول صلّى الله عليه وسلّم بغير صداق محلّ خلاف بين "أهل الذّكر" بـصريح قولهم:"اختلفوا في نكاحه(الرّسول) بغير مهر"[94].

إنّنا نقرّ من خلال ما سبق أنّ القرآن لم يثبت المهر شرطا مـن شروط الزّواج ولا ركنا من أركانه، على أنّه لم ينفه و لم ينه عنـه باعتباره ممارسة شائعة في الجاهليّة وفي كثير من المجتمعات، فيمكن القول إذن إنّ المهر في القرآن اختياريّ وليس إجباريّا مثلما تقـرّه القوانين الحديثة الّتي تدّعي الاستناد إلى النّصوص الدّينيّة في حـين أنّها تستند إلى تفاسير الفقهاء وتآويلهم.

---

93 "نكاح بغير صداق سفاح" أحكام القرآن ج1 ص 397.

94 أحكام القرآن ج1 ص388 والمصدر نفسه ج3 ص1551.

حيرة 2

هل المهر عوض عن فرج المرأة؟

إذا كان القرآن لم يوجب المهر فيمكن أن نتساءل عن سبب حرص المفسّرين والفقهاء على جعل المهر شرطا في الزّواج.

لقد عدّ جلّ المفسّرين عقد الزّواج شبيها بعقد البيوع بل لعلّه عند البعض من عقود البيوع لا يختلف عنها في شيء باعتبار وجود البضاعة المبيعة وهي المرأة أو بصفة أدقّ بضع المرأة من جهة ووجود المشتري أو المبتاع من جهة أخرى وهو الزّوج ووجود العوض الماليّ الّذي يحوّل البضاعة إلى ملك للمشتري. وفي هذا يقول مالك: "النّكاح أشبه شيء بالبيوع"[95]. وإذا كان المبيع في عقد الزّواج هو فرج المرأة فإنّ الرّجل يشتريه لا بما يفرضه الزّواج من ضرورة إنفاق الزّوج على زوجته فحسب ولكن بما يدفعه لها من صداق. وفي ذلك يقول ابن العربي بلا مواربة: "الله تبارك وتعالى لمّا حرّم استباحة هذا العضو وهو البضع إلاّ ببدل وجب أن يتقرّر ذلك

---

[95] أحكام القرآن ج1 ص389. من المفيد أنّ الرّسول صلّى الله عليه وسلّم يجمع بين البيع والخطبة في حديث واحد إذ نهى أن يبيع المسلم على بيع أخيه ونهى أن يخطب المسلم على خطبة أخيه صحيح البخاري مج3 ج7 ص24.

البدل بيانا لخطره وتحقيقا لشرفه"[96]. ويؤكّد الرّازي "أنّه تعالى إنّما أضاف إيتاء المهور إليهنّ لأنّه ثمن بضعهنّ"[97]، ويكرّر في جملة تقريريّة "المهر أجر البضع"[98]، أمّا الزّمخشري فإنّه يستبدل بلفظ الثمن لفظ الثّواب فيقول:"المهر ثواب على البضع"[99]، ولا يفرق المعنى كثيرا إذ الثّواب هو الجزاء بما يجعل المهر جزاء للمرأة مقابل تسليم بضعها.

وإذا نظرنا في القرآن فإنّنا، إضافة إلى ما أسلفناه من غياب وجوب المهر فيه، نجده خلوا ممّا يدلّ على أنّ المهر الممكن هو ثمن لبضع المرأة. والأدلّة على ذلك كثيرة أوّلها قول الله تعالى: "وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلاَّ أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ..." (البقرة237/2). فالمهر متّصل بفريضة ممكنة أو غير ممكنة (أي باتّفاق وتقدير وتسمية ممكنة أو غير ممكنة[100]) بين أطراف الزّواج[101]، فإن حصل ذلك الاتّفاق فلا بدّ من دفع المهر أو جزء

---

[96] أحكام القرآن ج1 ص387.

[97] مفاتيح الغيب مج 5 ج10 ص64.

[98] السّابق مج 15 ج29 ص306.

[99] أبو القاسم جار الله الزّمخشري: الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل، بيروت، دارالمعرفة (د-ت)، ج1 ص262.

[100] أحكام القرآن ج1 ص218 - مفاتيح الغيب مج3 ج6 ص149.

[101] المتعاقدان في الزّواج طرفان على الأقلّ هما الزّوجان، ويكون التعاقد بين أطراف بالنّسبة إلى من يعتبر الوليّ لازما لتزويج المراة.

منه وذلك بغضّ النّظر عن تحقّق المسيس بين الزّوجين من عدمه. وإذا افترضنا أنّ المسيس هو الجماع رغم أنّ المسألة خلافيّة[102]، وإذا افترضنا أنّ المهر ثمن لبضع المرأة، أصبح من غير المنطقيّ أن يجبر القرآن الزّوج على دفع نصيب من المال للزّوجة في حين أنّ الزّوجين لم يتماسّا ولم يحصل الزّوج على "بضاعته". صحيح أنّ الفريضة الّتي يتّفق فيها طرفا العقد أو أطرافه تدفع كاملة في حال المسيس ويقتصر على دفع نصفها في حال عدم المسيس، ومعنى هذا أنّ بنود العقد القائمة على المواضعة والاتّفاق تجعل تحقّق العقد مطلقا مشروطا بقيام العلاقة الجنسيّة بين الزّوج وزوجته ولذلك لا يكون تحقيق شروط العقد كاملة إلاّ بقيامها. ويؤكّد استنادَ عقد الزّواج إلى مجرّد المواضعة والاتّفاق ما قاله الرّسول للمسلمين: "أحقّ ما أوفيتم من الشّروط أن توفوا ما استحللتم به الفروج"[103]. إنّنا لا نجد في الآية القرآنيّة المذكورة مثلما لا نجد في حديث الرّسول ما يشير تصريحا أو تلميحا إلى وجود علاقة مّا بين دفع المهر باعتباره ثمنا وبضع المرأة باعتباره بضاعة، ولا تعدو الآية أن تكون تنظيما لعقد الزّواج **إذا ما اختار طرفا الزّواج (أو أطرافه) قيام الزّواج على صداق** أو قيامه على أيّ شرط من الشّروط الممكنة الأخرى. واستنادا إلى ما سبق لا نفهم أين وجد الرّازي في القرآن أنّ "المطلّقة بعد الفرض قبل المسيس...استحقّت الصّداق لا بمقابلة استباحة

---

[102] مفاتيح الغيب مج3 ج6 ص152

[103] صحيح البخاري مج3 ج7 ص26.

عوض فلم تستحقّ المتعة والمطلّقة بعد الدّخول استحقّت الصّداق بمقابلة استباحة البضع"[104]. ولا يمكن أن نفهم كلام الرّازي إلاّ باعتباره إسقاطا لتصوّرات تاريخيّة ومخيال اجتماعيّ على نصّ قرآنيّ يربأ بالمرأة عن أن يعدّ بضعها سلعة تباع وتشترى. ولأنّ المسألة مقاميّة تاريخيّة فإنّ ابن عاشور المنتمي إلى زمن آخر والمحكوم بمخيال اجتماعيّ مختلف يتحرّج من اعتبار المهر عوضا إذ يقول:"ليس الصّداق عوضا عن منافع المرأة عند التّحقيق فإنّ النّكاح عقد بين الرّجل والمرأة قصد منه المعاشرة وإيجاد آصرة عظيمة وتبادل حقوق بين الزّوجين وتلك أغلى من أن يكون لها عوض ماليّ ولو جعل لكان عوضها جزيلا ومتجدّدا بتجدّد المنافع وامتداد أزمانها شأن الأعواض كلّها، ولكنّ الله جعله هديّة واجبة على الأزواج وإكراما لزوجاتهم"[105]. ويقول المفسّر نفسه في موضع آخر متحرّجا من لفظ "الأجور" الّذي ورد في القرآن:" الأجور:المهور،وسمّيت هنا أجورا في معنى الأعواض عن المنافع الحاصلة مس آثار عقدة النّكاح، على وجه الاستعارة أو المجاز المرسل...ولو كانت المهور أجورا حقيقة لوجب تحديد مدّة الانتفاع ومقداره وذلك ممّا تنزّه عنه عقدة النّكاح"[106]

---

[104] مفاتيح الغيب مج 3 ج6 ص149.

[105] التحرير والتنوير ج4 صص230-231.

[106] السّابق ج6 ص124.

حيرة 3

طاعة الزّوج في الفراش؟

يقوم الزّواج في القرآن وعند المفسّرين والفقهاء على مفهــوم الإحصان إذ يشير الله تعالى إلى المحصنين وإلى المحصَنات في مقابــل المسافحين والمسافحات[107]. ومن معاني الإحصان المنع ومن وجوهه المنع من الزّنى[108]. فمن أحصن نفسه بالزّواج يحمي نفسه من الزّنى، وهذا يفترض مبدئيًا قيام العلاقة الجنسيّة بين الزّوجين. فإذا غابــت هذه العلاقة الجنسيّة اعتبر ذلك خللا في الزّواج. ويمكن تجسيم هذا الخلل كما يراه الفقهاء وفق جدول الاحتمالات التّالي:

---

[107] النساء4/24-25 -المائدة5/5

[108] مفاتيح الغيب مج 5 ج10 ص49.

الزّوجة	الزّوج	الحكم الشّرعيّ الشّائع
"راغبة"	عاجز/غير قادر	جواز تطليق المرأة من زوجها
"راغبة"	رافض	اختلاف المواقف، على أنّ المسألة ليست ذات بال[109].
الزّوج	**الزّوجة**	**الحكم الشّرعيّ الشّائع**
راغب	رافضة بلا عذر(ناشز من منظور الفقهاء)	عقاب المرأة
راغب	رافضة بعذر	مراعاة الرّجل للمرأة

لم نبدأ برغبة الزّوجة في حال عدم تحقّق العلاقة الجنسيّة اعتباطا ولم نقدّم رغبة الزّوجة على رغبة الزّوج عبثا، ولكن لأنّ طرح المفسّرين والفقهاء لهذا الإمكان نادر مقارنة بإطنابهم في حال رغبة الزّوج وامتناع الزّوجة. واللطيف أنّهم في الأغلب الأعمّ لا يشيرون إلى رفض الرّجل أو امتناعه وإنّما إلى عجزه. فالأصل أنّ الرّجل راغب دوما في المرأة فإذا غابت العلاقة الجنسيّة بين الزّوجين والحال أنّ الزّوجة راغبة فيها فإنّ ذلك الغياب لا يكون إلاّ بسبب عجز الزّوج الجنسيّ ممّا يعبّر عنه الفقهاء بالعنّة. ويقتصر تأويل المفسّرين

---

[109] يمكن التعرّف إلى آراء الفقهاء في المسألة بالعودة إلى:

آمال قرامي:الاختلاف في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، بيروت، المدار الإسلاميّ 2007، ص665.

للعجز لدى الزّوج باعتباره عجزا عن الإيلاج ولذلك يرون أنّ المجبوب إن بقي له بعض من الذّكر يمكّنه من الإيلاج فإنّه لا يعدّ عاجزا. ولا يطرح المفسّرون قدرة الرّجل على إمتاع المرأة، فالإيلاج عندهم كاف لكي تتمّ العلاقة الجنسيّة. ورغم وفرة النّصائح الواردة في كتب الباه العربيّة توجّه الرّجل حتّى ينجح في تنسيق متعته مع متعة المرأة ورغم تلميح الحديث النّبويّ إلى القبلة "رسولا" بين الزّوجين وتأكيده أنّ الرّجل إذا قضى حاجته قبل أن تقضي حاجتها فلا يعجلها حتّى تقضي حاجتها[110]، فإنّ الفقهاء لا يعتبرون غياب متعة الزّوجة من دواعي طلب الطّلاق. وكيف يكترث الفقهاء لمتعة المرأة الجنسيّة في حين أنّ تصوّرهم للعلاقة الجنسيّة كمّي، فالعدل بين الزّوجات في المبيت يكون وفق اللّيالي المقضاة لدى كلّ زوجة لا وفق أشكال تحقّق العلاقة الجنسيّة بين الزّوجين أو مدى "جودها"[111].

واللطيف أنّه في مقابل سكوت الفقهاء عن متعة المرأة نجد حديثا للرّسول صلّى الله عليه وسلّم يقرّ بحقّ المرأة في المتعة الجنسيّة، ومفاده أنّ امرأة جاءت النّبي صلّى الله عليه وسلّم فقالت إنّها

---

[110] السّابق ص662. وإنّنا قد نوافق قرامي في أنّ قراءة المفسّرين لهذه الأحاديث تفيد أنّ " ملاعبة النّسوان" وسيلة من وسائل تهييج الشّهوة الذّكوريّة ولكنّنا ننشد التّمييز بين نصّ القرآن والحديث المنفتح على إمكانات تأويليّة شتّى من جهة وقراءة الفقهاء الّتي تفقر هذه الإمكانات من جهة أخرى.

[111] صحيح البخاري مج3 ج7 ص4 - صحيح مسلم، دار إحياء الكتب العربيّة 1955، ج2 ص1084.

كانت عند رفاعة فطلّقها آخر ثلاث تطليقات فتزوّجها بعده عبد الرّحمان بن الزّبير وإنّه والله ما معه يا رسول الله إلاّ مثل هذه الهدبة لهدبة أخذتها من جلبابها، قال وأبو بكر جالس عند النبيّ صلّى الله عليه وسلّم وابن سعيد بن العاص جالس بباب الحجرة ليؤذن له فطفق خالد ينادي أبا بكر يا أبا بكر ألا تزجر هذه عمّا تجهر به عند رسول الله صلّى الله عليه وسلّم وما يزيد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم على التّبسّم ثمّ قال لعلّك تريدين أن ترجعي إلى رفاعة لا حتّى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك"[112]. صحيح أنّ الرّسول لم يسمح للمرأة بالعودة إلى زوجها إلاّ بعد إقامة علاقة جنسيّة مع الزّوج الجديد ولكنّ هذا الرّفض لا يستند إلى استهجان بمتعة المرأة بل يستند رفضه إلى القانون الشّرعيّ الّذي يقرّ بأنّ المرأة المطلّقة ثلاثا لا يمكن أن تعود إلى زوجها إلاّ بعد تحقّق العلاقة الجنسيّة مع الزّوج الجديد[113]. إنّ الرّسول لم يمتعض من تصريح الزّوجة بأنّ زوجها الحاليّ غير قادر على إمتاعها، على الأقلّ بالنّظر إلى مدى انتصاب ذكره، ولكنّ من امتعض من ذلك هو الرّجل الّذي كان حاضرا والّذي استنكر مجاهرة الزّوجة "المتضرّرة" بهذا المشكل الجنسيّ أمام الرّسول. وليس امتعاض هذا الرّجل سوى صدى لامتعاض المجتمع الذّكوريّ من الإشارة إلى متعة المرأة ممّا نجد له صدى لدى الفقهاء والمفسّرين مثلما أسلفنا. وليس هذا الامتعاض

---

[112] السّابق مج3 ج8 صص27/28.

[113] البقرة230/2.

غريبا من المنظور التّاريخي في مجتمع لا يعتبر المرأة ذاتا بل مجرد موضوع جنسيّ للرّجل يمكن للزّوج أن يأتيها من قُبُلها في قُبُلها ومن دبرها في قُبُلها، وأيّ وقت شاء من أوقات الحلّ، ...ويجوز للرّجل أن ينكحها قائمة أو باركة أو مضطجعة[114].

ومن باب الإجحاف الفكريّ أن نقصر الامتعاض من التّصريح بمتعة المرأة على المنظور التّاريخيّ ذلك أنّ لهذا الامتعاض بعدا نفسّا متّصلا بالخوف الذّكوريّ من متعة غير محسوسة ولا ملموسة، فلئن كانت متعة الرّجل الجنسيّة تتجسّم ماديّا في الإنزال فإنّ متعة المرأة الّتي لا تتجسّم في علامة ماديّة قاطعة ما تزال تثير اختلاف الأطبّاء والمحلّلين النّفسيّين[115]. ثمّ إنّ هذه المتعة "الغامضة" محيّرة باعتبارها قابلة للإيهام بها ومن ثمّ قادرة على تشكيك الرّجل في "فحولته". ولا أفضل من الشّطب تعاملا مع الغامض والمحيّر يقصيه عن مجال الوعي ويحجبه عن مجال النّظر.

ولّما كانت المرأة مجرّد موضوع جنسيّ فإنّ رغبتها في إنشاء علاقة جنسيّة ورفض الرّجل ذلك يكاد لا يُتصوّر إلاّ في حالين الأولى هي إعراض الزّوج لعيب في الموضوع أي لعيب في المرأة إمّا لكبر سنّها أو لانعدام جمال فيها وما إلى ذلك. والحال الثّانية

---

[114] مفاتيح الغيب مج 3 ج6 ص78. توضّح آمال قرامي مسألة الموضوع الجنسيّ هذا أيّما توضيح في كتابها: الاختلاف في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، صص661-706.

[115] Granoff et Perrier : *Le désir et le féminin*, Paris, Flammarion 1979, pp- 27-43.

لإعراض الزّوج عن المرأة هي حال إعراض اختياريّ مقصود الغرض منه معاقبة المرأة النّاشز بهجرها في الفراش استنادا إلى تأويل المفسّرين لقول الله تعالى: "...وَاللاَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ..." (النّساء34/4).

فأمّا الحال الأولى أي إعراض الزّوج عن زوجته لعيب خلقي فيها فيحدّها قول الله تعالى "...فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا"(النّساء19/4)، وإذا استند الفقهاء إلى إمكان استبدال زوج بزوج انطلاقا من الآية الموالية: "وَإِنْ أَرَدْتُم اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ..." (النّساء20/4) فإنّ ما يغفلونه هو أنّ الزّوجة أيضا يمكنها أن تستبدل بزوجها زوجا آخر يشهد على ذلك أنّ امرأة ثابت بن قيس جاءت إلى رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فقالت يا رسول الله إنّي لا أعتب على ثابت في دين ولا خلق ولكنّي لا أطيقه فقال رسول الله فتردّين عليه حديقته قالت نعم[116]، بل إنّ رواية أخرى لهذا الحديث مسندة إلى المرأة نفسها تشير إلى أنّها وإن كانت لا تعتب على زوجها في دين ولا خلق فإنّها "كرهت دمامته"[117]. إنّ الزّواج باعتباره عقدا قائما على رضا الطّرفين يمكن أن ينفصم وإن برغبة أحدهما فحسب، ولئن سمح القرآن والرّسول للزّوجة بالخلع من زوجها دونما سبب "موضوعيّ"، وسار بعض الفقهاء هذا المسار فرأوا أنّ الخلع غير

---

[116] صحيح البخاري مج3 ج7 ص60.

[117] جامع البيان ج2 ص475.

مختصّ بحال الشّقاق وإنّما هو جائز متى رغبت الزّوجة في "افتداء" نفسها[118]، فإنّه من الغريب أنّ "الفقهاء" المحدثين يتشدّدون في إجازة الخلع أكثر من الفقهاء المتقدّمين[119] حتّى إنّ بعض التّشريعات الّتي تدّعي الاستناد إلى الشّريعة الإسلاميّة شأن التّشريع المصري لم يعترف بالخلع إلاّ بعد لأي وجدال كبيرين. وإنّنا نعتقد أنّ إمكان تطليق المرأة زوجها وفق مجلّة الأحوال الشّخصيّة التّونسيّة إنشاء (الفصل 31) ليس إلاّ قراءة اجتهاديّة لما تثبته النّصوص التّشريعيّة الأصليّة من جواز خلع المرأة لزوجها.

أمّا الحال الثّانية لإعراض الزّوج عن زوجته فإعراض يقصد منه معاقبة المرأة النّاشز. وألطف ما في النّشوز أن لا أحد من المفسّرين استطاع أن يقطع بمعناه فهو مجاز لغويّ إذ المعنى الأصليّ للنّشوز هو الارتفاع والقيام عن المكان أمّا المعنى المجازيّ فلم نجده في المعاجم إلاّ خاصّا بعلاقة كلا الزّوجين بعضهما ببعض فالمرأة تنشز إذا استعصت على الزّوج وأبغضته والرّجل ينشز إذا جفا زوجته وأضرّ بها، وهذه المعاني العامّة من بغض وجفاء يختلف في تأويلها وفي تحديد تجسّمها من مفسّر إلى آخر بل من قارئ للقرآن إلى قارئ آخر بما يجعل هجر الزّوج زوجته في الفراش محدّدا بشرط ضبابيّ غامض. ولا نعرف لماذا شاع عند كثير من المفسّرين والفقهاء

---

[118] أحكام القرآن ج1 ص194.

[119] محمّد بن صالح المنجد: محرّمات استهان بها كثير من النّاس، المملكة السّعوديّة 1414 هجري، ص33.

تعريف النّشوز بالامتناع عن الزّوج في الفراش حتّى حصر النّـــشوز عند البعض في "نشوز المرأة عن فراش زوجها"[120] وحصرت الطّاعة في رجوع النّساء إلى مضاجعة أزواجهنّ[121]. إنّ هذا التّفسير شاع دون أيّ مبرّر لغويّ لا سيّما أنّه تفسير محيّر إذ كيف يعاقب الزّوج زوجته الّتي لا تريد إقامة علاقة جنسيّة معه بأن لا يقـــيم علاقـــة جنسيّة معها؟ ألا يحقّق لها بهذه الطّريقة رغبتها؟ فأين وجه العقاب في ذلك إذن؟ ويبدو أنّ الطّبري قد فطن إلى هذه المفارقة إذ قـــال: "فإذ... كانت المرأة المخوف نشوزها إنّما أُمر زوجها بوعظها لتنيب إلى طاعته فيما يجب عليها له من موافاته عند دعائه إيّاها إلى فراشه فغير جائز أن تكون عظته لذلك حتّى تفيء المرأة إلى أمر الله وطاعة زوجها في ذلك، ثمّ يكون الزّوج مأمورا بهجرها في الأمـــر الّـــذي كانت عظته إيّاها عليه".[122]

إنّ المهمّ ممّا سبق كلّه أنّ المخيال الاجتماعيّ الإسلامي يعتبر أنّ الأصل في امتناع الزّوج عن الزّوجة أن يكون بسبب عجز الـــزّوج الجنسيّ ممّا يسمح للمرأة بطلب الطّلاق وفق شروط وأزمنة تختلف من مدرسة فقهيّة إلى مدرسة أخرى. أمّا امتناع الزّوج الاختيـــاريّ فجائز عندهم إن لم تعجبه الزّوجة إمّا لعيب خَلقي فيها أو لعيـــب خُلقي يستوجب عقابها بل إنّ هذا الامتناع جـــائز مطلقـــا لـــدى

---

[120] جامع البيان ج4 ص65.

[121] السّابق ص66.

[122] السّابق ص68.

الشّافعي إذ مجامعة الزّوج زوجته ممّا "لا يجب عليه لأنّه حقّ له فلا يجب عليه كسائر حقوقه"[123]. ولا يطرح في هذا كلّه ضرورة أن يأتي الرّجل امرأته حتّى يمتعها. فالمرأة الموضوع لا تملك حتّى نفسها خلافا للزّوج الّذي اشترى المرأة حتّى يتمتّع بها. وهذا ما يظهر صريحا في كلام ابن العربي: "وأمّا تعلّقهم بأنّ كلّ واحد من الزّوجين يتمتّع بصاحبه ويقابله في عقد النّكاح، وأنّ الصّداق زيادة فيه فليس كذلك بل **وجب الصّداق على الزّوج ليملك به السّلطنة على المرأة ويترل معها مترلة المالك من المملوك فيما بذل من العوض فيه**، فتكون منفعتها بذلك له فلا تصوم إلاّ بإذنه ولا تحجّ إلاّ بإذنه ولا تفارق مترلها إلاّ بإذنه ويتعلّق حكمه بمالها كلّه حتّى لا يكون لها منه إلاّ ثلثه فما ظنّك ببدنها"[124].

والغريب أنّ الله عزّ وجلّ إذ يتحدّث عن الإحصان ينسبه إلى الرّجال وإلى النّساء[125]. أمّا المفسّرون فإنّهم يعتبرونه بمعنى المنع من الزّنى خاصّا بالزّوج وحده، أمّا الزّوجة فليس على زوجها أن يمنعها من الزّنى بقدر ما عليه أن يمنعها من التّصرّف إلاّ بإذنه. وفي هذا يقول الرّازي: "الزّوج... مانع للزّوجة من كثير من الأمور والزّوجة مانعة للزّوج من الوقوع في الزّنا"[126]. وقد أجمل الرّازي هنا الأمور الكثيرة الّتي يمنع الزّوج زوجته عنها في حين أنّ كثيرا من المفسّرين قد فصّلوها

---

[123] الاختلاف في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، ص665.

[124] أحكام القرآن ج1 ص317.

[125] النّساء4/25

[126] مفاتيح الغيب مج5 ج10 ص40.

ذاكرين المنع من الحجّ ومن الخروج إلاّ بإذنه بل المنع من النّوافل إذ "تقدّم طاعته على طاعة الله تعالى في النّوافل فلا تصوم إلاّ بإذنه"[127].

والمفيد في كلام الرّازي إضماره أنّ الزّوج ليس مانعا زوجته من الزّنى. وهذا التّصوّر محيّر إذ أنّنا إذا اعتبرنا أنّ الإحصان هو أن يمنع الزّواج كلاّ من الرّجل والمرأة من الزّنى أمكن أن نتساءل: كيف تعدّ المرأة محصنة إذا سُمح لزوجها بأن يهجرها في الفراش وإذا سُمح له بتعويضها بزوجة أخرى فضلا عن ملك اليمين، وكيف تعدّ المرأة محصنة إذا كان للزّوج أن يصوم أو يحجّ دون إذنها. ألا يجوز أن تشتهي المرأة زوجها وهو صائم دون إذنها فيمتنع عنها وتلتجئ إلى الزّنى الحرام؟ وعموما كيف يحصن الزّواج المرأة إذا كانت متعتها الجنسيّة مشطوبة تماما وإذا كانت مجرّد بضع يشترى ليحصن الزّوج وحده؟ ألا تعدّ قراءات المفسّرين والفقهاء هذه استخفافا بمفهوم الإحصان القرآني الّذي يشمل النّساء؟ وألا تعدّ هذه القراءات استخفافا بإثبات الرّسول، من خلال الحديث السّابق، وجود متعة جنسيّة نسائية؟

إنّ ما يقابل هذا الاستخفافَ الاحتفاءُ بمتعة الزّوج الذّكر. فالمفسّرون والفقهاء مجمعون على أنّ الزّوجة الّتي تمتنع عن فراش زوجها بلا عذر تخطئ خطأ كبيرا. وفي هذا المجال لا يشير أحد منهم إلى "عجز" لدى الزّوجة بل إلى نشوز وامتناع ورفض. إنّ "الموضوع الجنسيّ" لا يمكن أن يكون عاجزا إذ العجز لا يسم إلاّ من يمكن أن يكون فاعلا غير عاجز، أمّا المرأة فلا عمل لها في

---

[127] أحكام القرآن ج1 ص189.

الوطء[128] والمطلوب منها أن تجيب زوجها إلى دعوته الجنسيّة متى شاء وكيف شاء. ويستند المفسّرون إلى قول الله تعالى: "نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ..." (البقرة223/2). ويبدو أنّ نزول هذه الآية لم يكن متّصلا بإعراض زوجات عن أزواجهنّ بل اتّصل بطريقة من طرق إتيان المرأة جنسيّا ممّا نعود إليه في مقام آخر. وفي كلّ الأحوال فإنّ كتب اللغة تفيد أنّ الأداة "أنّى" يمكن أن تدلّ على مقولة الكيف، وهذا ما يتّسق مع سبب النّزول المفترض المحيل على موضع الإتيان، كما أنّ "أنّى" يمكن أن تدلّ على مقولة الزّمان ممّا يفيد معنى جواز الإتيان في كلّ وقت. والنّاظر في عموم استعمال القرآن لهذه الأداة يجد معنى الكيف غالبا عليها ممّا يرجّح معنى الكيف فتكون الآية مبيحة لطرق الإتيان المختلفة[129]. على أنّه حتّى في حال عدم الأخذ بهذا التّرجيح وفي حال اعتبار "أنّى" دالّة على الزّمان فإنّ الآية ليست إلاّ إباحة للرّجل بإقامة علاقة جنسيّة مع زوجته دون تحديد زمنيّ ولا تشير الآية إلى النّساء إطلاقا أراغبات هنّ في هذه العلاقة أم لا. ويمكن أن تكون قراءة هذا التّغييب ذات وجهين: الوجه الأوّل يغلّب ما يذهب إليه المفسّرون من أنّ المرأة لا تطرح شريكا في الفعل الجنسي بل مجرّد موضوع للمتعة، أمّا الوجه الثّاني فيستند إلى أنّ تغييب النّساء بمعنى انعدامهنّ مخاطبات في القرآن لا يقتصر على مجال الفعل الجنسيّ بل

---

[128] أحكام القرآن ج1 ص444.

[129] انظر على سبيل المثال: مريم8/19-20 - الدّخان13/44

يتعدّاه إلى ما سواه. وإذا اعتبرناه تغييبا شاملا فإنّ الآية السّابقة تفقد إفادتها (pertinence) ولا تدلّ ضرورة على أنّ للزّوج إقامة علاقة جنسيّة مع زوجته وإن كانت هي رافضة لها بل إنّ الآية قد تضمر أنّ العلاقة الجنسيّة المباحة في أيّ زمن وفي أيّ وضع هي خاصّة بالرّجل والمرأة أي بكلا الزّوجين رغم أنّ الخطاب كالعادة لا يتّجه إلاّ إلى مجموعة الرّجال. ومن ثمّ تكون الآية سامحة للمرأة أيضا بأن تضاجع زوجها متى شاءت ذلك. ولماذا يُنفى إمكان هذه القراءة في حين أنّ مبدأها هو نفس مبدإ قراءة المفسّرين لقول الله تعالى: "...وَإِنْ كُنتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا..."(النّساء43/4). إنّ الله عزّ وجلّ يقتصر في هذه الآية على مخاطبة الرّجال. فإذا وقفنا عند منطوق النّصّ وجدناه نصّا يبيح التيمّم للرّجال في حال ملامستهم النّساء وغياب الماء[130]، ويسكت النصّ تماما عن حال ملامسة النّساء للرّجال ورغم هذا السّكوت فإنّنا نجد المفسّرين يشيرون إلى أنّه "يدخل في حكم اللمس الرّجال والنّساء كما دخلوا في قوله "وإن كنتم جنبا" سواء لأنّه لا اعتبار عندنا بالاسم وإنّما الاعتبار بالمعنى وذلك بيّن"[131]. وسبحان الله الّذي يجعل المفسّرين يراوحون بين "الاعتبار بالاسم" و"الاعتبار

---

[130] الملامسة في حدّ ذاتها موضوع خلافيّ بين اعتبارها دالّة على الجماع واعتبارها دالّة على مطلق اللّمس.(أحكام القرآن ج1 ص444).

[131] أحكام القرآن ج1 ص444.

بالمعنى" وفق أهوائهم التّفسيريّة وأهدافهم الفكريّة، وسبحان الّـــذي جعلهم يغفلون قصدا أو عفوا آيات قرآنيّة أخرى لم ترد المرأة فيها موضوعا جنسيّا بل "شريكا" جنسيّا انطلاقا من اعتماد فعل: تماسّ وهو فعل على وزن تفاعل الّذي يفيد المشاركة.فقد قـــال الله عـــزّ وجلّ عند بيان كفّارة الظّهار[132]: "وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِـــسَائِهِمْ ثُـــمَّ يَعُـــودُونَ لِمَـــا قَـــالُوا فَتَحْرِيـــرُ رَقَبَـــةٍ مِـــنْ قَبْـــلِ أَنْ يَتَمَاسَّا..."(المجادلة3/58).

على أنّنا وإن أشرنا إلى أنّ القرآن لا يعـــدّ المـــرأة بالـــضّرورة موضوعا جنسيّا وأنّ تأويل الفقهاء هو الّذي يجعلها مجـــرّد بـــضع يمتلك، وإنّنا وإن أكّدنا أنّ الآية "نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ..." لا تفيد ضرورة طاعة الزّوجة زوجها في الفراش فإنّنا لا ننفي وجود نصوص قد تثبت هذه الطّاعة، وهي نصوص مـــن السّنّة دون القرآن تعلّق بها المفسّرون شأن قول الرّسول صـــلّى الله عليه وسلّم: "إذا دعا الرّجل امرأته أجابته ولو كانت علـــى ظهـــر قتب"، وقوله صلّى الله عليه وسلّم: "إذا دعا الرّجل امرأته إلى فراشه فأبت أن تجيء لعنتها الملائكة حتّى تصبح"[133]. وواضح أنّ الحديث الأوّل يكتفي بأن يفرض على المرأة واجبا أمّا الحديث الثّاني فإنّـــه يتجاوز ذلك الفرض إلى بيان "عقوبة" رمزيّة للمرأة الممتنعـــة عـــن

---

[132] الظّهار هو أن يقول الزّوج لزوجته: "أنت عليّ كظهر أمّي"، فيحرّم على نفسه مجامعتها.

[133] صحيح البخاري مج3 ج7 ص39.

زوجها. ولن نعلّق على الظّرف الزّماني للّعن الّذي يجعله لعنا حتّى الصّباح ممّا يقتضي أنّ العلاقة الجنسيّة تكون ضرورة في الليل أو لعلّ الممتنعة صباحا تستدعي لعنا أكثر باعتباره لعنا سيدوم يوما كاملا من الصّباح إلى الصّباح الموالي، ولكنّنا نودّ أن ننظر في حديثي الرّسول هذين في علاقتهما بالقرآن وبأحاديث أخرى للرّسول نفسه لنتساءل: كيف يمكن التّوفيق بين المعاشرة بالمعروف الّتي يأمر بها القرآن وبين المودّة والرّحمة الّتي يقتضي كتاب الله تعالى وجودها في العلاقة الزّوجيّة[134] وبين الرّفق بالنّساء الّذي يدعو إليه محمّد من جهة[135] وبين إجبار المرأة على أن تقيم علاقة جنسيّة هي غير راغبة فيها لسبب أو لآخر من جهة أخرى. صحيح أنّ روايات أحاديث الرّسول السّابقة تختلف بين إجبار مطلق للمرأة على طاعة الزّوج في الفراش وبين السّماح للمرأة برفض العلاقة الجنسيّة في حال وجود عذر. ولكن بصرف النّظر عن مطاطية مفهوم العذر واتّساعه ليشمل انعدام الرّغبة الآنيّة أيضا باعتبارها عذرا ممكنا فإنّ الأهمّ في رأينا هو أنّ تشديد المفسّرين والفقهاء على طاعة الفراش تستند أساسا إلى تصوّر شائع في القرون الوسطى يتمثّل في إمكان امتلاك الإنسان جسد إنسان آخر، وليس الرّقّ الّذي لم يلغه القرآن والحديث بنصّ صريح سوى المظهر الأوضح لإمكان هذا الامتلاك

---

[134] "...وعاشروهنّ بالمعروف..."(النّساء19/4)- "ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودّة ورحمة..."(الرّوم21/30).

[135] استوصوا بالنّساء خيرا.الكشّاف ج1 ص266 - صحيح البخاري مج3 ج7 ص34.

ولقبول المخيال الاجتماعي له باعتباره أمرا عاديّا ناهيك وأنّ بعض الفقهاء يعتبرون أنّه "إذا بيعت الأمة ولها زوج فسيّدها أحقّ بضعها"[136].

إنّ الرّسول صلّى الله عليه وسلّم يخاطب الرّجال في النّساء قائلا: "إنّهنّ عوان عندكم بمنزلة العبد والأسير"[137] ورغم ما يمكن تمحّله في هذا الحديث من دلالات إجرائيّة مقاصديّة الغرض منها حثّ الرّجال على حسن معاملة النّساء والرّفق بهنّ فإنّ الحديث نفسه كاشف لا محالة عن مخيال اجتماعيّ شائع في زمان ومكان مخصوصين. ألا يجمع الرّسول صلعم مرّة أخرى بين العبد والزّوجة إذ يقول: "تقول لك زوجك أنفق عليّ وإلاّ طلّقني ويقول لك عبدك أنفق عليّ وإلاّ بعني"[138]. ألا يقرّ ابن تيميّة بأنّ "ملك النّكاح نوع رقّ وملك اليمين رقّ تامّ"؟[139] ألا يصرّح الغزالي بلا مواربة بأنّ الزواج نوع من العبوديّة للمرأة[140]. ولا نفهم كيف اتّفقت التّشريعات "الإسلاميّة" جميعها على إلغاء الرّقّ بدعوى أنّه غير متلائم مع جوهر الشّريعة الإسلاميّة القائمة على احترام النّفس والعرض، في حين أنّ هذه التّشريعات كلّها تتّفق على إقرار ضرورة طاعة الزّوجة زوجها في الفراش بما يضمره من

---

136 الطبري ج4 ص6.

137 أحمد ابن تيميّة: الفتاوى الكبرى، بيروت، دار الكتب العلميّة 1987، ج3 ص106.

138 أحكام القرآن ج1 ص200.

139 الفتاوى الكبرى ج3 ص232.

140 أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدّين، بيروت، دار المعرفة (د-ت)، ج2 ص56.

امتلاك شخص لشخص آخر، أي بما يضمره من قبول لمفهوم العبوديّة في إطار الزّواج. أليس وجها من وجوه استعباد الحرائر أن ترفض كلّ التّشريعات "الإسلاميّة" الاعتراف بالاغتصاب الزّوجيّ ذنبا قانونيّا؟ وأليس من أبلغ مظاهر الرّقّ أنّ **إجبار** الزّوج زوجته على إقامة علاقة جنسيّة تغدو حقّا يكفله القانون؟

حيرة 4

زواج المتعة

لا نجد في القرآن مصطلح "زواج المتعة" أمّا جذر "م،ت،ع" فقد ورد في آيات متعدّدة وسياقات مختلفة. فممّا اتّصل منها بالزّواج نذكر أمر الله تعالى الرّجال: "لاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوف حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ" (البقرة236/2)، "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا فَمَتِّعُوهُنَّ وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلاً"(الأحزاب49/33). والآيتان تشيران إلى المرأة الّتي طلقت قبل الدّخول وقبل الاتّفاق على مهر ببيان إمكان أن يمتّعها الرّجل أو ضرورة ذلك[141]. ومعنى المتعة هنا هو أن يعطي الرّجل المرأة بعض المال و"أصل المتعة والمتاع ما ينتفع به انتفاعا غير باق بل منقضيا عن قريب...ويسمّى التّلذّذ تمتّعا لانقطاعه بسرعة وقلّة

[141] مسألة "تمتيع" المطلّقة مسألة خلافيّة، ففي حين أنّ الشّافعي وأبا حنيفة يرونها واجبة نجد الفقهاء السّبعة وأهل المدينة لا يرونها واجبة.مفاتيح الغيب مج3 ج6 ص149.

لبث"[142]. ويرد لفظ "المتعة" في مجال الزّواج بعد الدّخول بـالمرأة خاصًا بالرّسول صلّى الله عليه وسلّم في قول الله تعالى: "يَـا أَيُّهَـا النَّبِيُّ قُلْ لأَزْوَاجِكَ إِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَـا فَتَعَـالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلاً"(الأحزاب28/33)[143].

واستعمل القرآن جذر (م،ت،ع) في مجال الزّواج في آية أخرى لا تأمر بتمتيع المرأة المطلّقة ولكنّها تشير إلى ضرورة دفع أجر للمرأة مقابل الاستمتاع في قول الله تعالى: " ...فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِـنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً..." (النّساء24/4). ولا تفيد الآية في ذاتها إلاّ وجود علاقة بين استمتاع الرّجال بالنّساء وضرورة دفع أجـور مقابل ذلك الاستمتاع. وقد حمل بعض المفسّرين الآية على هـذا المحمل، فأشاروا إلى أنّ الله تعالى "أراد استمتاع النّكاح المطلق.قاله جماعة منهم الحسن ومجاهد وإحدى روايتي ابن العبّاس"[144]. وقـرّر الرّازي أنّ الرّجل إن استمتع بالدّخول بالمرأة آتاها المهر بالتّمام وإن استمتع بعقد النّكاح آتاها نصف المهر[145]. ولا شكّ أنّ تأويل الآية هذا لا يتّسق مع ما أسلفناه من جواز المهر وعدم ضرورته ولكنّـه تأويل يتّسق أيّما اتّساق مع تصوّر جلّ الفقهاء والمفسّرين للـزّواج

---

[142] السّابق ص150.

[143] انظر خبر تخيير الرّسول صلّى الله عليه وسلّم نساءه في جـامع البيـان ج10 صص288-291.

[144] أحكام القرآن ج1 ص389.

[145] مفاتيح الغيب مج5 ج10 ص50.

على أساس أنّه من عقود البيوع يقوم على أجر يدفعه الزّوج إلى المرأة مقابل الاستمتاع بها.

على أنّ للآية المذكورة قراءة ثانية نجدها لدى كلّ المفسّرين وتستند هذه القراءة إلى عناصر من المقام التّاريخي. ومفادها أنّه ثمّ ضرب من الزّواج يوسم بزواج المتعة وهو عبارة أن يستأجر الرجل المرأة بمال معلوم إلى أجل معيّن فيجامعها[146]. ويتّفق كلّ المفسّرين على أنّ هذا الضّرب من الزّواج أبيح في حياة الرّسول صلّى الله عليه وسلّم، ويتّفقون أيضا على انّه نوع زواج مورس زمن الرّسول. وفي هذا يقول الرّازي: " الأمّة مجمعة على أنّ نكاح المتعة كان جائزا في الإسلام **ولا خلاف بين أحد من الأمّة فيه**"[147]. ويقول ابن العربي إنّ المتعة أبيحت في صدر الإسلام[148]، ولا يخرج عن الإجماع على إباحة زواج المتعة أيّ مفسّر حتّى المحدثون منهم إذ يقول ابن عاشور: "نكاح المتعة هو الّذي تعاقد الزّوجان على أن تكون العصمة بينهما مؤجّلة بزمان أو بحالة، فإذا انقضى ذلك الأجل ارتفعت العصمة **وهو نكاح قد أبيح في الإسلام لا محالة**"[149].

ولئن لم يحصل خلاف بين المفسّرين في إباحة زواج المتعة فإنّ الخلاف شمل نسخ زواج المتعة ذلك أنّ هذا النّسخ المفترض لم يكن

---

[146] السّابق، الصّفحة نفسها.

[147] السّابق ص53.

[148] أحكام القرآن ج1 ص389.

[149] التّحرير والتّنوير ج5 ص10.

نسخا بصريح القرآن وإنّما استند إلى روايات تاريخيّة عن الرّسول صلّى الله عليه وسلّم وهي روايات "مضطربة اضطرابا كبيرا" وفق عبارة ابن عاشور. ولهذا الاضطراب وجوه شتّى. فهو اضطراب متّصل بتكرار الإباحة والتّحريم أكثر من مرّة إذ يقول ابن العربي: "وأمّا متعة النّساء فهي من **غرائب الشّريعة** لأنّها أبيحت في صدر الإسلام ثمّ حرّمت يوم خيبر ثمّ أبيحت في غزوة أوطاس ثمّ حرّمت بعد ذلك واستقرّ الأمر على التّحريم"[150]. وهو اضطراب متّصل بالاختلاف في أزمنة التّحريم أو التّحليل وسياقهما، فهذا الرّازي يقول: "أكثر الروايات أنّ النبي صلى الله عليه وسلّم نهى عن المتعة وعن لحوم الحمر الأهلية يوم خيبر وأكثر الروايات أنّه عليه الصلاة والسلام **أباح المتعة في حجّة الوداع** وفي يوم الفتح، وهذان اليومان متأخّران عن يوم خيبر وذلك يدلّ على فساد ما روي أنه عليه السلام نسخ المتعة يوم خيبر لأن الناسخ يمتنع تقدّمه على المنسوخ"[151]. وينقل ابن عاشور روايات أخرى مختلفة بل متناقضة. فإذا كان الرّازي أورد روايات تفيد إباحة الرّسول المتعة في حجّة الوداع فإنّ ابن عاشور يستند إلى روايات أخرى تفيد تحريم المتعة في حجّة الوداع، فيقول إنّ زواج المتعة "نكاح قد أبيح في الإسلام لا محالة ووقع النّهي عنه يوم خيبر أو يوم حنين على الأصحّ. والّذين قالوا حرّم يوم خيبر قالوا ثمّ أبيح في غزوة الفتح ثم نهي عنه في اليوم

---

[150] أحكام القرآن ج1 ص389.

[151] مفاتيح الغيب مج5 ج10 ص54.

الثالث من يوم الفتح. وقيل نهي عنه في حجّة الوداع، وقال أبو داود وهو الأصحّ. والّذي استخلصناه أنّ الروايات فيها مضطربة اضطرابا كبيرا"[152].

وإلى جانب اضطراب الرّوايات في النسخ "المزعوم" لزواج المتعة فإنّ الغريب أنّ الأخبار تتّفق في مقابل ذلك على تواصل العمل بهذا الضّرب من الزّواج في عهدي أبي بكر الصّدّيق وعمر بن الخطّاب[153]. ولا نتصوّر أنّ استمتاع النّاس زمن هذين الخليفتين كان مخالفا للشّريعة، ولا نتصوّر أنّه كان استمتاعا سرّيّا، ولا نتصوّر أيضا أنّ أبا بكر وعمر وهما القريبان أيّما قرب من الرّسول صلّى الله عليه وسلّم يجهلان تحريما قطعيّا لزواج المتعة على فرض حصوله. إنّ هذا كلّه يسمح لنا بأن نؤكّد أنّ مسألة زواج المتعة خلافيّة لا شكّ وأنّ تحريمه لا يستند إلى نقل تشريعيّ بل إلى اجتهاد بشريّ. وتكاد الرّوايات تتّفق على أنّ عمر بن الخطّاب هو الّذي نهى عن المتعة في آخر خلافته[154]. فهذا الطّبرسي يقرّر استنادا إلى عليّ بن أبي طالب أنّه لولا أنّ عمر نهى عن المتعة ما زنى إلاّ شقيّ[155]. فإذا نفى البعض هذا الإسناد لأنّ الطّبرسي شيعي

---

[152] التّحرير والتّنوير ج5 ص10.

[153] السّابق ص11.

[154] السّابق، الصّفحة نفسها.

[155] أبو الفضل علي بن الحسن الطّبرسي: مجمع البيان في تفسير القرآن، بيروت المعرفة 1986. ج4/3 ص52. وفي رواية أخرى "ما زنى إلاّ شفى" أي قليل من النّاس.

والشّيعة يقرّون زواج المتعة أشرنا إلى أنّ هذه الرّواية متواترة في عديد التّفاسير الأخرى شأن جامع البيان للطّبري ومفاتيح الغيب للرّازي قديما وشأن تفسير ابن عاشور حديثا[156]. وتنقل التّفاسير تصريح عمر بن الخطّاب بأنّه هو الّذي نهى عن المتعة إذ قال: "متعتان كانتا مشروعتين في عهد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم وأنا أنهى عنهما:متعة الحجّ ومتعة النّكاح". وقد احتار الرّازي إزاء هذا التّصريح المباشر فلم يجد بدّا من تأويل كلام عمر قائلا: "كان مراده (عمر) أنّ المتعة كانت مباحة في زمن الرّسول صلّى الله عليه وسلّم وأنا أنهي عنها لما ثبت عندي أنّه صلّى الله عليه وسلّم نسخها"[157]. وواضح أنّ هذا التّأويل متمحّل إذ كلام عمر يؤكّد أنّه هو النّاهي عن المتعتين وإلاّ فكيف نفسّر أنّ متعة الحجّ لم تنسخ رغم أنّ عمر قد نهى عنها بل إنّها متعة ما يزال معمولا بها إلى الآن إذ يباح ضرب من ضروب الحجّ يوسم بحجّ التّمتّع؟ وكيف نفسّر من جهة أخرى العمل بالمتعة في عهد أبي بكر وسكوت عمر وقتئذ عن النّسخ الصّريح الذي يفترض أنّ الرّسول قرّره؟ هل يسكت عمر عمّا ثبت عن رسول الله أم إنّه لم يتذكّر هذا النّسخ الثّابت إلاّ بعد وفاة الرّسول صلّى الله عليه وسلّم وبعدما أصبح خليفة للمسلمين؟ ثمّ كيف يغيب هذا النّسخ الصّريح عن سائر الصّحابة سواه؟ إنّ الأمر لا يعدو أن يكون أنّ رجلا قد قال في المتعة برأيه ما

---

[156] مفاتيح الغيب مج5 ج10 ص51.
[157] السّابق ص55.

شاء[158]. ولا ننسى أنّه قد سبق لعمر أن عطّل حكمين قرآنيّين صريحين وهما قطع يد السّارق ومنح الصّدقات للمؤلّفة قلوبهم. فإذا كان الرّجل قد تجرّأ على النّصّ الأصليّ الّذي حفظه الله عزّ وجلّ من النّقصان والتّحوير فلم نتعجّب من نهي عمر عن متعة سمح بها الرّسول؟

إنّ من المجمع عليه اضطراب الرّوايات في مجال المتعة حتّى لم يجد البعض مخرجا من هذا الاضطراب سوى طريقتين. الطّريقة الأولى تستند إلى الكمّ لتعوّض لغياب الإجماع. فهذا الرّازي يفاضل بين السّواد من المسلمين والسّواد الأعظم منهم إذ يقول :"ذهب السّواد الأعظم من الأمّة إلى أنّها صارت منسوخة وقال السّواد منهم إنّها بقيت مباحة كما كانت"[159]. ولا نعرف أيّ "مقياس إحصائيّ" اعتمده الرّازي في مثل هذا التّمييز. أمّا الطّريقة الثّانية لتجاوز اضطراب الرّوايات في المتعة فكانت التّقرير بأنّ المتعة مباحة لكن إباحة اضطرار شأنها في ذلك شأن الميتة والدّم ولحم الخنزير. وهذا ما يلخّصه قول ابن عاشور: "والذي يستخلص من مختلف الأخبار أن المتعة أذن فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم مرّتين ونهى عنها مرّتين والّذي يفهم من ذلك أن ليس ذلك بنسخ مكرّر ولكنّه إناطة

---

[158] مجمع البيان ج4/3 ص52-مفاتيح الغيب مج 5 ج10 ص51.

[159] مفاتيح الغيب مج5 ج10 صص50/51.

إباحتها بحال الاضطرار، فاشتبه على الناس تحقيق عذر الرخصة بأنه نسخ"[160].

واللطيف أنّه في غياب نصّ واضح في زواج المتعة نجد ابن عبّاس يقرأ آية المتعة بطريقة مختلفة تثبت جواز المتعة، فقد روي عن ابن عبّاس أنّه سئل عن المتعة فقرأ: "فما استمتعتم به منهنّ إلى أجل مسمّى". قال ابن عبّاس والله لأنزلها الله كذلك. وروي عن حبيب بن ثابت قال أعطاني ابن عبّاس مصحفا وقال:هذا قراءة أبيّ، وفيه مثل ما تقدّم[161]. ونجد رواية مشابهة في تفسير الطّبرسي الّذي يقول: "أورد الثّعلبي في تفسيره عن حبيب بن أبي ثابت قال أعطاني ابن عبّاس مصحفا فقال هذا على قراءة أبي فرأيت في المصحف "فما استمتعتم به منهنّ إلى أجل مسمّى" وبإسناده عن أبي نضرة قال سألت ابن عبّاس عن المتعة فقال أما تقرأ سورة النّساء قال فما تقرأ "فما استمتعتم به منهنّ إلى أجل مسمّى" قلت لا أقرؤها هكذا قال ابن عبّاس والله هكذا أنزلها الله تعالى ثلاث مرّات"[162].

ويمكن أن نضرب صفحا عمّا تذكّرنا به هذه الرّواية من رواية أخرى أثبتناها متّصلة بالكلالة والاختلاف فيها، فكأنّه كلّما غاب النّصّ واختلفت الرّؤى وافترقت الأمّة نشأت حاجة مّا إلى رواية من الأفضل أن تكون آية قرآنيّة ومن المندوب أن يذكرها ابن عبّاس

---

[160] التّحرير والتّنوير ج5 ص11.

[161] أحكام القرآن ج1 ص389.

[162] مجمع البيان ج3/4 ص52.

وأن تحتوي هذه الآية على متمّمات لغويّة توضّح ما خفي وتعطي القول الفصل. ليست هذه الأخبار على أهمّيتها مجال درسنا ولكن ما يهمّنا أساسا هو أن نتساءل عن الدّاعي الّذي يجعل جلّ المفسّرين يتحرّجون من إثبات زواج المتعة رغم غياب تحريمه بنصّ واضح كما رأينا ورغم ما يقرّونه هم أنفسهم من اختلاف الرّوايات فيه واضطرابها حوله. وبعبارة أخرى يمكن أن نتساءل عمّا أحرج بعض المفسّرين وأقلقهم حتّى لا يبيحوا زواج المتعة ؟

من الثّابت أنّ المتعة ليست زنى ذلك أنّها لا تقوم على المسافحة وهذا ما يقرّ به الرّازي "الزّنى إنّما سمّي سفاحا لأنه لا يراد منه إلا سفح الماء والمتعة ليست كذلك فإن المقصود منها سفح الماء بطريق مأذون فيه من قبل الله"[163]. وإذا كانت المتعة هي أن "يستأجر الرّجل المرأة بمال معلوم إلى أجل معيّن فيجامعها"[164] فإنّها لا تختلف عن الزّواج "العاديّ" إلاّ في نوع العقد الّذي يراه الفقهاء في الحالتين عقدا تجاريّا. هو في عقد النكاح العاديّ بيع، وهو في المتعة استئجار. ومن هذا المنظور لا يمكن أن نفترض أنّ المفسّرين قلقوا من زواج المتعة لأنّه زواج يمتهن كرامة المرأة ممّا قد نسمعه من بعض المحدثين ذلك أنّ بيع البضع أو تأجيره سواء في المهانة من المنظور الإطيقيّ. ولا يمكن أن يكون الامتعاض من زواج المتعة ما يذهب إليه البعض من أنّه زواج لا يمكّن من إنشاء أسرة ذلك أنّ مفهوم

---

[163] مفاتيح الغيب مج5 ج10 ص55.

[164] السّابق ص50.

الأسرة بمعناه المتداول اليوم إنّما هو مفهوم حديث فحتّى النّكاح "العاديّ" لم يكن ينشئ "أسرة" زمن الرّسول والصّحابة بل إلى قرون عديدة بعدهم. إنّ شيوع التّسرّي بالإماء وتعدّد الزّوجات ويسر الطّلاق واستمرار التصوّرات القبليّة لم يكن يقيم وزنا لمفهوم غير مفكّر فيه شأن مفهوم الأسرة بل كان التّجمّع البشريّ للمسلمين يقيم وزنا لمفهوم أساسيّ آخر وهو مفهوم النّسب إذ "الولد للفراش وللعاهر الحجر"[165]. ولم يكن زواج المتعة يلحق ضررا بالنّسب باعتبار أنّ الأبناء لاحقون بأبيهم المستمتع[166].

يبدو إذن أنّ زواج المتعة لا يمسّ بالثّوابت الاجتماعيّة للمجتمع الإسلاميّ القديم، إنّه لا يمسّ بالنّسب ولا يخرق النّسيج الاجتماعيّ. ولكنّ الاحتراز من هذا الزّواج وهو الوارد في صريح القرآن والثّابت حصوله زمن الرّسول محيّر. ألا يمكن أن يكون الحرج إزاء زواج المتعة مردّه أنّه ضرب من النّكاح يمكّن المرأة من بعض حرّية خلافا لعقد الزّواج العاديّ الّذي لا يشبه عقود البيوع فحسب بل يشبه عقود الرقّ والعبوديّة. أليس في الاستئجار مجال من الحرّية أكبر من مجالها في البيع؟ ألا يمكّن زواج المتعة المرأة من تحديد زمن الزّواج ثمّ من فسخ عقد يعسر عليها إلى اليوم فسخه في كثير من المجتمعات الإسلاميّة، وإن سمح لها الشّرع بذلك؟ لقد ذهبت آمال قرامي هذا المذهب إذ قالت: "وإذا تأمّلنا زواج المتعة بدا لنا أنّ

---

[165] صحيح مسلم ج2 ص1080.
[166] التّحرير والتّنوير ج5 ص11.

تمكّن المرأة من تحديد مدّة المتعة ومن اختيار الرّجل ومن التّصرّف في حياتها بعيدا عن الهيمنة الذّكوريّة لم يؤدّ إلى اختلاف مكانتها عن بقيّة النّسوان.فموقف الشّيعة من هذا النّوع من النّكاح لم يكن دافعه حماية حقوق النّساء بقدر ما كان صراعا مذهبيّا سياسيّا"[167].

إنّنا،وإن كنّا نوافقها في أنّ الخلاف في زواج المتعة له بعد مذهبيّ سياسيّ،نعتقد أنّ إقرار القرآن بزواج المتعة من وجوه تيسير سبل العلاقة الجنسيّة الّتي لا يستنكف منها الإسلام خلافا لممارساته التّاريخيّة في المجتمعات الحديثة وقد تأثّرت واعية أو غير واعية بالرّؤية المسيحيّة للجنس فأصبحت ترى في زواج المتعة أو ما شابهه من ضروب الزّواج المؤقّتة فسادا بل نوعا من أنواع الزّنى. وهي بهذا الموقف تنسى أو تتناسى أنّ هدف النّكاح من المنظور الإسلاميّ هو الإحصان أي تنظيم الحياة الجنسيّة، ولا شكّ أنّنا بهذا الرّأي نقترب من موقف عليّ لّما اعتبر أنّه لولا نَهْي عمر عن المتعة ما زنى إلاّ شَفًى أي قليل من النّاس، ونضيف أنّه لولا أنّ عمرا قد نهى عن المتعة لما وجدنا في مجتمعاتنا الإسلاميّة اليوم هذا العدد المهول من الشّباب والفتيات يعانون من الحرمان العاطفيّ ومن الكبت الجنسيّ. إنّنا نفضّل على الأقلّ اعتبارا أن يولد أطفال في إطار زواج متعة فينسبون إلى آبائهم شرعا وقانونا على أن نرى هذا العدد المتزايد من الأطفال غير الشّرعيّين لا يجدون في كثير من المجتمعات سندا ولا عائلا ولا اعترافا اجتماعيّا.

---

[167] الاختلاف في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة ص673.

حيرة 5

النكاح في الدّبر

"اختلف العلماء في جواز نكاح المرأة في دبرها فجوّزه طائفة كثيرة"[168]. واستند القائلون بجوازه إلى قول الله تعالى: "نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ..." (البقرة223/2). وظاهر الآية العامّ لا يحدّد موضعا للإتيان، لذلك نقل نافع عن ابن عمر أنّه كان يقول: "المراد من الآية تجويز إتيان النّساء في أدبارهنّ"، وممّن اختار هذا القول مالك بن أنس والسّيّد المرتضى من الشّيعة. وقد نفى هذه القراءة بعض المفسّرين الآخرين معتبرين أنّ المراد من الآية أنّ الرّجل مخيّر بين أن يأتيها من قُبُلها في قبلها وبين أن يأتيها من دبرها في قبلها. فقوله "أنّى شئتم" محمول على ذلك"[169].

ولئن استند مجيزو النّكاح في الدّبر إلى آية عامّة ظاهرة فإنّ من نفى ذلك ذكر جملة من الحجج جمعها الرّازي وإنّنا نذكرها ونشير إلى ما تثيره من نقاط استفهام.

---

[168] أحكام القرآن ج1 ص173.

[169] مفاتيح الغيب مج 3 ج6 ص76.

الحجّة الأولى: يقرّ الرّازي بأنّ الله نهى عن إتيان النّساء في المحيض لأنّه أذى[170]،"ولا معنى للأذى إلاّ ما يتأذّى الإنسان منه"، ويعتبر الرّازي أنّه: "ههنا يتأذّى الإنسان بنتن روائح ذلك الدّم وحصول هذه العلّة في محلّ النّزاع (أي نكاح الدّبر) أظهر فإذا كانت تلك العلّة قائمة ههنا وجب حصول الحرمة"[171] ويعمد الطّوسي إلى نفس الاستدلال بالقياس إذ يقول "لا يجوز وطء المرأة في دبرها بحال لأنّ الله تعالى حرّم الفرج حال الحيض لأجل النّجاسة العارضة فأولى أن يحرم الدّبر بالنّجاسة اللازمة"[172]. إنّ هذا الاستدلال قائم على القياس. فالرّازي والطّوسي يقيسان تحريم نكاح الدّبر على تحريم نكاح الحائض، والقياس يفترض اشتراكا في علّة التّحريم التّي ذهب المفسّران إلى أنّها الأذى والنّجاسة والنّتن. فإذا جئنا إلى صريح القرآن وجدنا أنّ الله تعالى قد حرّم إتيان النّساء في المحيض مقرّا بأنّه "أذى" ولا نعرف من أين للرّازي بأنّ المعنيّ بالأذى هو نتن روائح الدّم كما لا نعرف من أين للطّوسي بأنّ المقصود بالأذى هو النّجاسة. إنّ علّة تحريم إتيان النّساء في المحيض عامّة وغير مدقّقة فالأذى له مراجع متعدّدة ومختلفة بصريح القرآن ولا يفيد

---

170 إشارة إلى قوله تعالى: "ويسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النّساء في المحيض ولا تقربوهنّ حتّى يطهرن..." البقرة 222/2

171 مفاتيح الغيب مج3 ج6 ص76.

172 أحكام القرآن ج1 ص174.

النّجاسة ولا النّتن بالضّرورة[173]. فإذا كانت علّة تحريم النكاح أثناء المحيض ضبابيّة فكيف يمكن أن نقيس على هذا الضّبابيّ العامّ الغائم لنثبت تحريما آخر لم يشر إليه القرآن البتّة؟

أمّا الحجّة الثانية لمن حرّم النّكاح في الدّبر فإنّها تستند إلى قول الله تعالى: "...فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ..."(البقرة222/2). وإذا كانت صيغة الأمر قابلة لأن تفيد في هذا السّياق معنيين ممكنين، الأمر بالإتيان من جهة والأمر بالإتيان في موضع مّا من جهة ثانية فإنّ الرّازي ينفي الإمكان الأوّل إذ يقول: "وظاهر الأمر للوجوب، ولا يمكن أن يقال :إنّه يفيد وجوب إتيانهنّ لأنّ ذلك غير واجب"[174]. وعجبا كيف يقطع الرّازي بأنّ إتيان الزّوجة غير واجب في حين أنّ بعض الفقهاء يعتبرون عدم إتيان الزّوج زوجته مدّة معيّنة ضررا حادثا بالزّوجة قد يكون من موجبات التّفريق بين الزّوجين[175]. ولكن لنعتبر جدلا أنّ الأمر يتعلّق بإتيان المرأة من الموضع الّذي أمر به الله، فمن الّذي يحدّد هذا الموضع؟ يكتفي الرّازي بأن يقول: "هذا (الموضع) غير محمول على الدّبر لأنّ ذلك بالإجماع غير واجب"، فهل يعني كلام الرّازي هذا أنّ "من حيث أمركم الله" لا يمكن أن تدلّ إلاّ على موضع واحد في حين أنّ الآية لإبهام ظرف المكان "حيث" لا تحدّد أيّ موضع دون

[173] لتبيّن المعاني المختلفة لكلمة أذى، انظر على سبيل المثال: البقرة262/2-263-264، النساء102/2...

[174] مفاتيح الغيب مج3 ج6 ص76.

[175] أحكام القرآن ج1 ص181.

آخر ولا أيّ طريقة في الإتيان دون أخرى. إن الإجماع أكثر إفـــادة لدى الرّازي من صريح النّصّ العامّ.

أمّا الحجّة الثّالثة لمن حرّم النّكاح في الدّبر فهي أنّ الله تعالى يعدّ النّساء حرثا للرّجال ويبيح إتيان النّساء من هذا المنظور: "نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ..." (البقرة223/2). فـــالرّازي يعتبر أنّ الآية تشير إلى الحرث ويرى أنّ موضع الحراثة يفيد إتيـــان النّساء في المأتى بغرض الحصول على الولد[176]. لقد ذهب الـــرّازي إلى تفسير استعارة الحرث باعتماد وجه شـــبه وجـــود الـــزّرع في الأرض وفي المرأة. ولّما كان النّكاح في الدّبر لا ينتج أولادا فإنّه محرّم إذ لا يعدّ حرثا. على أنّ هذه الحجّة محيّرة ذلك أنّ البلاغة تفيدنا أنّ المشبّه في الاستعارة غائب وأنّ وجه الشّبه ممكن لا قطعـــيّ. فـــأن تقول فلانة زهرة يمكن أن يفيد أنّها جميلة ويمكن أن يفيد أنّها طيّبة الرّائحة وكذا الشّأن في الآية المذكورة فمن يدرينا بـــأنّ اســـتعارة الحرث لا تشير إلى حركة الجماع المتميّزة فيما قد تتميّز به بإيلاج الذّكر في الفرج، ومن ثمّ لماذا يكون وجه الشّبه بين المرأة والأرض ضرورة حصول الزّرع؟ ولماذا لا يكون وجه الشّبه إمكان الحـــرث بمعناه الحركيّ؟ هذا من جهة، ومن جهة أخرى فـــإنّ المفـــسّرين والفقهاء جميعهم يجيزون نكاح النّساء فيما دون الفرج وما أشـــبهه ممّا لا يقصر الوطء على أن يكون بحيث النّسل[177]. فإن نفينا ذلك

---

[176] مفاتيح الغيب مج3 ج6 ص77.

[177] مجمع البيان ج1 ص565.

أعدنا النّظر فيما تنقله الأخبار من أنّ الرّسول صلّى الله عليه وسلّم كان يباشر عائشة وهي حائض[178]. إنّه لم يكن يباشرها حرثـا بالمعنى الّذي يثبته الرّازي فكيف يفعل ذلك وهو الرّسول قدوة المسلمين؟ إنّ حجّة الرّازي هذه تنفي أيّ طريقة من طرق إتيان المرأة سوى إيلاج الذّكر في الفرج من أجل إيجاد الولد والحال أنّ "الجماع" قد يتجاوز ذلك إلى طرق أخرى فصّلها الفقهاء أنفسهم[179].

إنّ الحجج الثّلاث السّابقة جميعها تستند إلى تأويل للقرآن حاولنا أن نبيّن أنّه موجّه متمحّل أو على الأقلّ قابل للنّقاش والدّحض. أمّا الحجّة الرّابعة فإنّها تستند إلى السّنّة إذ يورد الرّازي الخبر التّالي: "روى خزيمة ابن ثابت أنّ رجلا سأل النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم عن إتيان النّساء في أدبارهنّ فقال النّبيّ: حلال، فلمّا ولّى الرّجل دعاه فقال: كيف قلت في أيّ الخربتين أو في أيّ الخرزتين أو في أيّ الخصفتين، أمن قُبلها في قُبلها فنعم، أمن دبرها في قُبلها فنعم، أمن دبرها في دبرها فلا، إنّ الله لا يستحي من الحقّ: "لا تؤتوا النّساء في أدبارهنّ"[180]. ولا يمكننا أن لا نتساءل عن مدى صحّة هذا الحديث، لأنّ ثبات هذه الصّحّة يجعلنا نحار في إقرار مالك وسواه من الفقهاء بجواز نكاح النّساء في أدبارهنّ في

---

[178] جامع البيان ج2 ص395.

[179] الاختلاف في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، صص665-666.

[180] تفسير الرّازي مج3 ج6 ص76.

حين أنّ هذا الفقيه معروف بالأخذ بأحاديث الرّسول الثّابتة. ألم يسمع مالك بهذا الحديث أم أنّ الحديث نفسه موضوع؟ وإذا كان هذا الحديث مجمعا عليه فما الّذي يحمل مفسّرا مثل الرّازي على أن يتأوّل القرآن ويعتمد القياس ويبحث في وجوه الشّبه الخفيّة ناشدا تحريم النّكاح في الدّبر في حين أنّ الاستشهاد بالحديث وحده كاف لإثبات التّحريم؟ إنّ ابن عاشور مثلا رغم تحرّجه من طرج الموضوع وإقراره بأنّ المسألة جديرة بالاهتمام على ثقل جريانها على الألسنة والأقلام، لم يشر إلى حديث الرّسول المذكور بل إنّه قد أكّد "اختلاف محامل الآية في أنظار المفسّرين والفقهاء"[181]. أمّا الطّبري فإنّه رغم إطنابه في مسألة نكاح الدّبر وتخصيصه مجالا كبيرا لعرض رأي من حرّمه ومن أباحه لا يشير البتّة إلى الحديث المذكور ويختم عرضه المستفيض مثلما هو الشّأن دائما بالقراءة الّتي يغلّبها وهي قراءة التّحريم. وما يهمّنا أنّ الطّبري وهو أكثر من اعتمد التّفسير بالمأثور لا يغلّب التّحريم مستندا إلى حديث نبويّ ولكنّه يغلّبه استنادا إلى تأويل الحرث مجازا إذ يقول: "بيّن خطأ من زعم أنّ قوله تعالى:" فاتوا حرثكم أنّى شئتم" دليل على إباحة إتيان النّساء في الأدبار لأنّ الدّبر لا محترث فيه"[182]

ولا يمكننا من جهة أخرى أن لا نتساءل عن شكل الحديث نفسه وهو شكل قائم على التّفصيل والتّقسيم. ومع ذلك فقد غاب

---

[181] التّحرير والتّنوير ج2 ص374.

[182] جامع البيان ج2 ص411.

إمكان "موضعيّ" عند تعداد الرّسول صلّى الله عليه وسلّم لطرق إتيان النّساء. فالحديث يقرّ أنّه عليه الصّلاة والسّلام أشار إلى نكاح القبل من القبل وإلى نكاح القبل من الدّبر مجوّزا إيّاهما وأشار إلى نكاح الدّبر من الدّبر محرّما إيّاه، ولكنّه لم يشر إلى نكاح الدّبر من القبل. فلِمَ ذلك؟ هل يفيد ذلك أنّ طريقة الجماع هذه لم تكن شائعة وقتئذ أم يفيد أنّ الحديث موضوع فحسب ليحتجّ للرّأي القائل بتحريم النّكاح من الدّبر؟

إنّ حديث الرّسول المذكور يحيلنا على سبب النّزول الّذي أثبته البعض لآية :" نساؤكم حرث لكم". وهو متّصل بمخالفة اليهود الّذين قالوا إنّه إذا نكح الرّجل امرأته مجبّية جاء ولدها أحول[183]. وفي رواية أخرى "أنّ ناسا من أصحاب الرّسول صلّى الله عليه وسلّم جلسوا يوما ورجل من اليهود قريب منهم فجعل بعضهم يقول: إنّي لآتي امرأتي وهي مضطجعة. ويقول الآخر إنّي لآتيها وهي قائمة ويقول الآخر إنّي لآتيها على جنبها وباركة. فقال اليهوديّ: ما أنتم إلاّ أمثال البهائم، ولكنّا إنّما نأتيها على هيئة واحدة. فأنزل الله تعالى ذكره: "نساؤكم حرث لكم""[184]. والمهمّ هو أنّ الخبر بروايتيه يضع الآية في سياق مخالفة اليهود وهي مخالفة نجد لها صدى في آيات وأحاديث مختلفة تدعو إلى الاختلاف عن

---

[183] أبو الحسن الواحدي النّيسابوري: أسباب النّزول، بيروت، دار الكتاب العربي1986، ص 68. ويفسّر النّيسابوري مجبّية بأنّها من التّجبية وهي أن تقوم الإنسان قيام الرّاكع.

[184] جامع البيان ج2 ص405.

كلّ من المشركين والنّصارى واليهود إن في القبلة المتّبعة أو في المظهر الشّكلي.[185]

والطّريف أنّ الطّبري المعروف بالجمع والتّكديس يذكر سببا آخر لنزول آية "الحرث"، وهو سبب يجعلها مجوّزة نكاح الدّبر إذ يقول: "عن زيد بن أسلم عن ابن عمر أنّ رجلا أتى امرأته في دبرها فوجد في نفسه من ذلك فأنزل الله "نساؤكم حرث لكم""[186]. إنّ هذه الأخبار كلّها لتناقضها واختلافها تؤكّد أنّ المسألة غير محسومة وما الأحاديث الشّرطيّة الّتي نجدها لدى بعض المفسّرين المتأخّرين شأن "من أتى امرأة في دبرها فهو ملعون" سوى أحاديث لا شكّ أنّها وضعت لإثبات تحريم لو كان ثابتا بنصّ قطعيّ لما اختلف فيه فقهاء المسلمين وعلماؤهم. ولعلّ استنكار أغلب المسلمين اليوم لنكاح الدّبر متّصل بما قد يذكّر به من العلاقة الجنسيّة بين الرّجلين باعتبارها علاقة مستهجنة شنيعة كما سنرى. ولهذا الاستنكار القائم على تشبيه لاواع صدى في النّصوص القديمة. فابن كثير يورد حديثا ينشئ علاقة جوار سياقيّ بين نكاح الرّجال المثليّ ونكاح الرّجال النّساء في الدّبر ويجعل عقاب الفاعلين

---

185 يقول الله تعالى:"ولئن أتيت الّذين أوتوا الكتاب بكلّ آية ما تبعوا قبلتك وما أنت بتابع قبلتهم وما بعضهم بتابع قبلة بعض" (البقرة145/2). أمّا الرّسول صلّى الله عليه وسلّم فقد دعا إلى إحفاء الشّوارب وإرخاء اللحى لمخالفة المشركين (صحيح مسلم ج1 ص222)، ودعا إلى صبغ الشّعر لمخالفة النّصارى (صحيح مسلم ج3 ص 1663).

186 جامع البيان ج2 ص408.

واحدا. ويقول هذا الحديث المنسوب إلى الرّسول: "لا ينظر الله إلى رجل أتى رجلا أو امرأة في الدّبر". ورغم أنّ ابن كثير نفسه يؤكّد أنّ هذا الحديث غريب[187] فقد شاع الشّبه بين الممارستين الجنسيّتين المذكورتين حتّى وسم بعض المتأخّرين نكاح المرأة من الدّبر ب"اللوطيّة الصّغرى" في حين أنّ كتب التّفسير الأولى تخلو تماما من هذا المصطلح الموضوع.

والطّريف أنّ هذا الشّبه بين "اللّوطيّة الكبرى" و"اللّوطيّة الصّغرى" لم يولّد استنكارا فحسب ولكنّه ولّد قراءة تبيح الوطء في الدّبر عند فرقة لا ترى في ذلك بأسا وتتأوّل فيه قول الله عزّ وجلّ: "أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ-وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ" (الشعراء26/165-166)، فتقديره عندهم: تتركون مثل ذلك من أزواجكم ولو لم يبح مثل ذلك أي نكاح الدّبر من الأزواج لما صحّ ذلك[188].

إنّ المهمّ عندنا ليس تحليل نكاح الزّوج امرأته في دبرها أو تحريمه فهذه مسألة شخصيّة لا تهمّ إلاّ الزّوجين ولا تتّصل إلاّ بقبولهما إيّاها أو استنكارهما لها ولا تتعلّق إلاّ بقراءتهما للآية السّابقة وفق معاني الحرث والإتيان من حيث أمر الله وسواها. ولكنّ المهمّ ما حاولنا بيانه من تقابل الأخبار بل تناقضها تقابلا وتناقضا لم يقبله

---

187 إسماعيل بن كثير: تفسير القرآن، دار طيبة للنّشر والتوزيع 1999، ج1 ص593.

188 أبو عبد الله القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب المصريّة، (د-ت) ج3 صص94/93.

المفسّرون بل حاولوا أن يتعسّفوا كعادهم على ما في القرآن من عموم وانفتاح في التّأويل وحاولوا أن ينفوا رأي "جملة كريمة من الصّحابة والتّابعين"[189] ليقطعوا برأي واحد وإن استعانوا في ذلك بأحاديث ضعيفة أو موضوعة[190].

---

189 أحكام القرآن ج1 ص174.

190 في بيان ضعف هذه الأحاديث والطّعن في معظمها انظر: محمّد جلال كشك: خواطر مسلم في المسألة الجنسيّة، القاهرة، مكتبة التّراث للإسلاميّ 1992 ص78. ومن أطرف أنواع التّمحّل والتّأوّل في هذا المجال ما أشار إليه ابن العربي من أنّ قوما قد فسّروا قول الله تعالى: "...وليس البرّ بأن تأتوا البيوت من ظهورها..."(البقرة2/189) "أنّها النّساء أمرنا بإتيانهنّ من القبل لا من الدّبر". وقد استبعد ابن العربي هذه القراءة إذ أكّد: "أمّا القول بأنّ المراد بها النّساء فهو تأويل بعيد لا يصار إليه إلا بدليل فلم يوجد ولا دعت إليه حاجة" أحكام القرآن ج1 ص101.

حيرة 6

الزّواج بصغيرات السّنّ

صغر السّنّ في الزّواج مسألة نسبيّة تختلف من مجتمع إلى آخر ومن عصر إلى آخر.على أنّ بعض القوانين "الإسلاميّة" تحدد سنّا دنيا للزّواج بالنّسبة إلى الرّجل وإلى المرأة. وتختلف هذه السّنّ الدّنيا من قانون إسلاميّ إلى آخر. فبين القانون التّونسيّ الّذي يعدّ سنّ الثّامنة عشرة هي السّنّ الدّنيا لزواج البنت وبين أعراف أخرى ما زالت تزوّج البنات في سنّ العاشرة فرق كبير.

وكثيرا ما يستند دارسو هذه المسألة إلى الخبر التّاريخيّ الثّابت في زواج الرّسول صلّى الله عليه وسلّم بعائشة إذ عقد عليها عليه السّلام وهي في سنّ السّادسة وبنى بها وقد بلغت التّاسعة[191]. وقد شاع هذا الخبر وكان مدار خلاف بين من اعتبر هذا الزّواج "غريبا" لا يليق بنبيّ وبين من اعتبره أمرا عاديّا في فترات تاريخيّة معيّنة ومجتمعات مخصوصة. ولا شكّ أنّ كثيرا منّا يذكر أنّ تزويج البنات الصّغيرات كان شائعا في تونس في أوائل القرن الماضي ويندر منّا من لم تكن له جدّة أو جدّة عليا قد تزوّجت في سنّ صغيرة.

[191] صحيح البخاري مج3 ج 7 ص22.

إنّنا لا نريد أن نقف موقفا دفاعيّا من رسول لا يحتاج إلى ذلك بعد أن أكّد هو بنفسه مرّات كثيرة بشريّته وبعد أن أثبت القرآن هـذا التّأكيد إذ عاتب الله رسوله ولامه أحيانا أخرى[192]، ولا نريد من جهة أخرى أن نبتذل زواج الرّسول من عائشة فنعدّه مسألة عاديّة بسيطة قبلها كلّ النّاس زمن الرّسول. إنّ هذا الزّواج قد أثار استغراب أبي بكر الصدّيق الّذي تعجّب من طلب الرّسول عائشة للزّواج. وإن لم يكن مردّ هذا التّعجّب بالضّرورة سنّ عائشة وخوف أبيها عليها فقد كان مردّه على الأقلّ فارق السّنّ الكبير بين العريس والعروس. فقد "حدّثنا عبد الله بن يوسف حدّثنا الليث عن يزيد بن عراك عن عروة أنّ النبيّ خطب عائشة إلى أبي بكر فقال له أبو بكر **إنّما أنا أخوك** فقال أنت أخي في دين الله وكتابه **وهي لي حلال**"[193]، وفي رواية أخرى قال أبو بكر لرسول الله لمّا خطب عائشة "أيتزوّج الرّجل ابنة أخيه؟"[194].

إنّنا لانريد أن نبرّر حدثا شخصيّا في حياة رسول لم يطلب منّا يوما أن نحذو حذوه في حياته الخاصّة. ولعلّ الخلط بين حياة الرّسول الحميمة الخاصّة وما نقله عن الله تعالى هو من أكبر الأوهام الّتي صدّقها الفقهاء وأورثوها لعامّة المسلمين. فإن كان ممّا لا شكّ فيه أنّ الرّسول مثّل بأحاديثه القدسيّة وأفعاله الواردة ضمن تبليغ

---

192 راجع مثلا سورة عبس وسورة التّحريم.

193 صحيح البخاري مج3 ج7 صص7/6 .وورد الخبر في باب تزويج الصّغار من الكبار.

194 ابن سعد: الطّبقات الكبرى، بيروت، دار صادر (د-ت)، ج8 ص59.

الدّعوة قدوة للمسلمين فإنّه ممّا لا شكّ فيه أيضا أنّ الرّسول كان يسلك أحيانا سلوكا بشريّا لا يستوجب بالضّرورة اتّباعه باعتباره سلوكا يخضع لأذواق شخصيّة وأطر تاريخيّة. فهل حبّ الرّسول صلّى الله عليه وسلّم للثّريد داع للمسلمين لكي يحبّوا الثّريد؟ وهل رفضه أكل الضّبّ أو أكل سويق اللوز دافع لهم لكي يعافوا الضّبّ ويتجنّبوا سويق اللوز؟[195] وهل جمعه بين تسع نساء داع لكي يجمع المسلمون مثله بين تسع نساء ممّا أباحه بعض المفسّرين وذهبوا إليه في قراءتهم للمثنى والثّلاث والرّباع؟[196] بل هل زواجه من امرأة تكبره سنّا وتفوقه ثراء دعوة لكلّ الشّباب المسلم حتّى يتزوّجوا بالضّرورة من نساء ثريّات أكبر منهم سنّا أم هل ما يذكر من أنّه كان يجامع نساءه كلّهن في ليلة واحدة[197] داعيا إلى أن نعتبر المسلم الّذي لا يستطيع إلى ذلك سبيلا خارجا عن السّنّة؟ إنّ المراوحة بين التّقرير بأنّ من الأشياء ما اختصّ بها الرّسول شأن تزوّجه بزوجة دعيّه وشأن هبة النّساء له أنفسهنّ وشأن زواجه هو نفسه دون مهر من جهة والتّقرير بأنّ من السّنّة اتّباع الرّسول من جهة أخرى تقابلا كبيرا إذ من الّذي يميّز البشريّ في سلوك محمّد من الرّسالة المنقولة على لسانه ومن خلال سلوكه؟ صحيح أنّ الله عزّ وجلّ يؤكّد أنّ علينا أن نأخذ بما أتانا الرّسول وأن ننتهي عمّا نهانا

---

[195] السّابق ج1 صص395-396.

[196] التّحرير والتّنوير ج4 ص225.

[197] صحيح البخاري ج7 ص4.

عنه[198] والمعنيّ بهذه الآية أن **نأخذ بما أمر الله تعالى الرّسول بتبليغه وأن ننتهي عمّا أمر الله تعالى عنه الرّسول بنهينا عنه.**

إنّنا إذ نؤكّد البعد التّاريخيّ للرّسالة المحمّديّة نؤكّد في الآن نفسه البعد الحميميّ الشّخصيّ لحياة الرّسول الخاصّة، فليس في زواجه وهو شيخ الخمسين بابنة التسع سنوات ما يحمل دعوة صريحة ولا ضمنيّة إلى أن يحذو المسلمون حذوه. إنّ هذه المسألة تاريخيّة خاصّة أمّا كلام الله تعالى فعامّ صالح لكلّ زمان ومكان، وهذا ما يحملنا على النّظر في موقف القرآن من الزّواج بالصّغيرة؟

الثّابت أنّ القرآن لم يحدّد سنّا دنيا للزّواج لكلّ من المرأة والرّجل على أنّ إحدى الآيات القرآنيّة تقتضي إمكان الزّواج بمن لم تحض من النّساء. ومستند ذلك قول الله تعالى:"وَاللاّئي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلاَثَةُ أَشْهُرٍ وَاللاَّئِي لَمْ يَحِضْنَ" (الطّلاق 4/65). وقد حوّل ابن العربي هذا المقتضى اللغويّ تصريحا إذ أكّد: "قوله تعالى: "واللائي لم يحضن" **يعني الصّغيرة** وعدّهًا أيضا بالأشهر لتعذّر الأقراء فيها عادة"، وقول الله تعالى "دليل على **أنّ للمرء أن ينكح ولده الصّغار** لأنّ الله تعالى جعل عدّة من لم يحض من النّساء ثلاثة أشهر ولا تكون عليها عدّة إلاّ أن يكون لها نكاح، فدلّ ذلك على هذا الغرض وهو بديع في

---

[198] "وما آتاكم الرّسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتّقوا الله إنّ الله شديد العقاب" (الحشر 7/59)

فته"[199]. ولا يمكن بأيّ حال من الأحوال نفي هذا الاقتضاء اللغويّ الّذي يعاضده سبب النّزول التّالي إذ يبدو أنّ رجلا قام "فقال يا رسول الله فما عدّة الصّغيرة الّتي لم تحض؟ فترل "واللائي لم يحضن"[200].

إنّ الله عزّ وجلّ إذ يبيح زواج من لم تحض من النّساء لا ينفي في الآن نفسه زواج من لم يبلغ من الرّجال. والقرآن يشير في مقام آخر إلى من بلغ النّكاح ذكرا أو أنثى مميّزا إيّاه ممّن بلغ الرّشد إذ يقول: "وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ..."(النّساء6/4). فبلوغ النّكاح لا يعني بالضّرورة بلوغ الرّشد الّذي ذهب فيه المفسّرون مذاهب شتّى وحدّدوه بأزمنة متعدّدة. أمّا بلوغ النّكاح فإنّه يفترض عندهم عادة الحلم عند الذّكر والبلوغ لدى الأنثى وذلك رغم أنّ ابن عاشور يقرّ " بأنّ النّاس قد يزوّجون بناهم قبل البلوغ وأبناءهم أيضا في بعض الأحوال" معتبرا أنّها أحوال عارضة[201].

إنّ للزّواج بعدين بعدا جنسيّا وبعدا اجتماعيّا. فأمّا البعد الجنسيّ فمتّصل بقيام الزّواج على وجود علاقة جنسيّة بين الزّوجين فإذا أمكن تزوّج غير البالغ ذكرا كان أو أنثى من أنثى أو ذكر غير بالغين فإنّ العلاقة الجنسيّة قد لا تتمّ على الأقلّ وفق التّصوّر الشّائع،

---

[199] أحكام القرآن ج4 ص1826.
[200] مفاتيح الغيب مج 15 ج30.
[201] التّحرير والتّنوير ج4 ص242.

وإن تمّت بطريقة أو بأخرى فإنّها لا تثير إشكالا كبيرا إذ قد تُحمل محمل "لهو الأطفال". أمّا زواج البالغ بله الكهل أو الشّيخ بغير البالغ فإنّه يطرح إشكالا لأنّه يدخل ضمن ما يسمّى وفق القوانين الحديثة ب"استغلال الطّفل جنسيّا". ولا شكّ أنّنا واعون بأنّ مفهوم "الطّفل" ذاتا مستقلّة مفهوم حديث وأحدث منه مفهوم "حقوق الطّفل" على أنّ حداثة هذه المفاهيم لا تمنعنا من قراءة موقف النّصّ القرآنيّ "الصّالح لكلّ زمان ومكان" من زواج الكبير بالبنت الصّغيرة الّتي لم تبلغ. إنّ من الغالب أنّ إباحة هذا الضّرب من الزّواج في القرآن ليس قاعدة ولا هدفا بل مسايرة لواقع تاريخيّ شائع. فاللطيف أنّ الآية القرآنيّة الوحيدة الّتي تقتضي إمكان زواج غير الحائض فتعطي للبنت الصّغيرة من ثمّ بعدا جنسيّا تتضافر عليها آية أخرى تخرج من لم يبلغ من الحقل الجنسيّ إخراجا مطلقا فمن ذلك أنّه يسمح للمرأة بأن تبدي زينتها غير الظّاهرة للطّفل الّذين لم يظهروا على عورات النّساء[202]. وقد اختلف في معنى الطّفل هنا فالعامّ أنّ "اسم الطّفل شامل له إلى أن يحتلم" ويفيد هنا معنيين الأوّل هو "الطفل الذين لم يتصوّروا عورات النساء و لم يدروا ما هي من الصّغر" والثّاني هو الطّفل "الذين لم يبلغوا أن يطيقوا إتيان النّساء"[203]. ويشير الرّازي إلى أنّ المرأة البالغة قد تشتهي الطّفل. ورغم أنّ هذه الإشارة وردت عرضا فالغالب أنّ المجتمع الجاهليّ

---

[202] النور 31/24.

[203] مفاتيح الغيب مج 12 ج23 ص210.

ومجتمع صدر الإسلام كان يعدّ الطّفل القريب من البلوغ قابلا لأن يكون موضوعا جنسيّا ممّا يفسّر في المجال التّشريعيّ عدم منع الزّواج بصغيرات السّنّ بنصّ صريح، وممّا يفسّر في المجال الثّقافيّ التّغزّل بالغلمان المرد[204] وتأكيد سنّهم الصّغيرة قبل البلوغ. وهذا ما يظهر في الخبر التّالي: " جاء قوّاد بمؤاجر إلى لوطيّ وكان قد التحى فقال له اللوطيّ: "كم جدره؟" فقال "كان في العام الماضي مائة درهم" فقال "إنّما سألتك عن هذه السّنة لا عن العام الماضي فقد كانت جدّتي مهرها عشرة آلاف درهم ثمّ نقلت إلى المقابر لمّا ماتت بعشرين درهما. وموت هذا طلوع لحيته"[205].

إنّ المسايرة القرآنيّة للزّواج بصغار السّنّ باعتباره واقعا تاريخيّا غدا عند البعض قانونا مفارقا. وهذه القراءة المفارقة اللاّتاريخيّة تفسّر أنّ بعض البلدان الإسلاميّة ما تزال تشهد إلى اليوم تزويج صغيرات السّنّ بما قد ينتج عن هذا الزّواج من نتائج وخيمة على المستويين البدنيّ والنّفسيّ[206]. وليس احتجاج البعض بأنّ بعض الفتيات ينضجن بسرعة بذي بال ذلك أنّ الطّبّ يثبت أنّ علاقة الإيلاج إن تمّت بين ذكر بالغ وفتاة غير بالغة من شأنها إحداث آلام

---

[204] على سبيل المثال: شهاب الدّين أحمد التّيفاشي: نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب، تحقيق جمال جمعة، لندن-قبرص، رياض الرّيّس للكتب والنّشر 1992، صص149-206

[205] السّابق ص179.

[206] Françoise Dolto : *Tout est langage*, Paris, Vertiges du Nord Carrere 1987, p 87.

جسديّة لفتاة الصّغيرة فضلا عن التّشوّهات النّفسيّة. ومن الآلام الجسديّة ما نجد له صدى في الخبر التّالي عن عائشة الّتي حضرت تفسير رسول الله صلّى الله عليه وسلّم للآيتين التّاليتين: "إِنَّا أَنْشَأْنَاهُنَّ إِنْشَاءً- فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَارًا" (الواقعة35/56-36). فقد قال عليه السّلام: "أترابا" أي على ميلاد واحد في الاستواء كلّما أتاهنّ أزواجهنّ وجدوهنّ أبكارا فلمّا سمعت عائشة رضي الله عنها ذلك من رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قالت **واوجعاه** فقال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ليس هناك وجع"[207].

لقد أسلفنا أنّ للزّواج بعدين بعدا جنسيّا وبعدا اجتماعيّا وقد عرضنا للبعد الجنسيّ وبقي البعد الاجتماعيّ المتّصل بإنشاء أسرة والّذي زعمنا منذ حديثنا عن زواج المتعة أنّه بعد حديث. ولعلّ انعدام هذا البعد قديما هو الّذي يفسّر أنّ تزويج الصّغيرة لم يكن يحرج إذ أنّ مفاهيم المسؤوليّة الأسريّة والنّضج الفكريّ والعاطفيّ اللّذين يسمحان للبنت بأن تكون أمّا لم تكن مفاهيم مفكّرا فيها في إطار مجتمع قائم على استمرار النّمط القبليّ. فليس من الغريب والحال تلك أن تلد البنت في سنّ الثّالثة عشرة أو الرّابعة عشرة.

إنّنا نذهب إلى أبعد من ذلك فنزعم أنّ اعتبار البلوغ منطلقا للتّكليف الشّرعيّ لم يكن إلاّ نظرة تاريخيّة نسبيّة إذ أنّنا لا نجد في

---

[207] الكشّاف ج4 ص59. وانظر قراءة معروف الرّصافي لهذا الخبر في:

معروف الرّصافي : كتاب الشّخصيّة المحمّديّة، ألمانيا، منشورات الجمل 2002، ص361.

القرآن آية تشير إلى أنّ البلوغ هو منطلق التّكليف المطلق. فهل نتصوّر طفلا سنّه أربع عشرة سنة يحاسبه القانون حساب كهل في الأربعين قد بلغ أشدّه بصريح القرآن نفسه[208]. إنّنا لا نعني بهذه الملاحظة عدم تعويد البالغ الصّغير على الصّلاة أو الصّيام أو سواهما من الفرائض ولكن علينا أن نعي بأنّ رؤية الطّفل للعالم مختلفة عن رؤية الشّابّ أو الكهل. ولا شكّ أنّ الله عزّ وجلّ إذ يميّز تمييزا صريحا أسلفناه بين بلوغ النّكاح والرّشد (النساء6/4) أي بين البلوغ البيولوجيّ والنّضج الفكريّ يفتح لنا بابا للاجتهاد في هذا المجال. فإن أكّد المفسّرون أنّه لا يمكن منح المال لليتيم حتّى يبلغ الثّماني عشرة سنة أو الخمس والعشرين سنة عند البعض[209] وحتّى نتأكّد من صلاح دينه ودنياه وقدرته على ضبط المال عند البعض الآخر، فمن باب أولى وأحرى أن لا يتزوّج المسلم إلاّ وهو متفهّم لمسؤوليّة الزّواج وإنجاب الأبناء، اللهمّ إلاّ إذا اعتبرنا أنّ التّصرّف في المال أعسر من تحمّل مسؤوليّة بناء أسرة وتربية أطفال أي إذا اعتبرنا أنّ رأس المال المادّي أهمّ من رأس المال البشريّ. إنّ علينا أن نعيد النّظر في مفهوم البلوغ منطلقا للتّكليف المطلق انطلاقا من تمييز القرآن بين البلوغ والرّشد. وعلينا أيضا أن نعيد النّظر في اعتبار البلوغ البيولوجيّ وحده منطلقا لإمكان الزّواج، وهذا ما جسّمه

---

[208] إشارة إلى قوله تعالى :"...حتّى إذا بلغ أشدّه وبلغ أربعين سنة..."(الأحقاف15/46)

[209] أحكام القرآن ج1 ص320-ص322

القانون التّونسيّ مثلا. ولئن كانـــت المـــسألة الأولى أي مـــسألة التّكليف فكريّة صرفا لأنّ أمر كلّ إنسان متروك إلى الله عزّ وجلّ، فإنّ المسألة الثّانية قانونيّة اجتماعيّة تهمّ توازن المجتمع بأسره وتدعونا إلى تقنين السّنّ الدّنيا للزّواج بما يتلاءم مـــع طبيعـــة المجتمعـــات واختلاف قيمها وتصوّراتها عبر الأزمان[210].

---

[210] يرى أبو حنيفة أنّ من بلغ خمسا وعشرين سنة صلح أن يكون جدّا (أحكـــام القرآن ج1 ص322). وواضح أنّ هذا الإقرار يستند إلى خصوصيّة تاريخيّة لمجتمع مّا لا تنطبق على كلّ المجتمعات.

حيرة 7

تعدّد الأزواج والزّوجات

لم يكن التّعدّد في الزّواج في الجزيرة العربيّة قبل الإسلام خاصّا بالرّجال إذ يبدو أنّه كان شائعا لدى الرّجال نكاح أكثر من زوجة واحدة مثلما كان ممكنا للمرأة أن يكون لها أكثر من زوج في ضرب من الزّواج يوسم في الجاهليّة بنكاح الضّماد. ووجد نوع ثان من النّكاح يسمّى نكاح الاستبضاع وهو أن يقول الزّوج لامرأته إذا طهرت من حيضها أرسلي إلى فلان فاستبضعي منه ويعتزلها زوجها ولا يمسّها حتّى يتبيّن حملها من ذلك الرّجل الّذي تستبضع منه فإذا تبيّن حملها أصابها زوجها، وإنّما يفعل ذلك رغبة في نجابة الولد، كما كان يمكن لمجموعة من الرّجال دون العشرة أن يشتركوا في المرأة فإذا حملت ووضعت حملها أرسلت إليهم فلا يستطيع أحد منهم أن يمتنع، فتقول لهم: قد عرفتم الّذي كان من أمركم وقد ولدت فهو ابنك يا فلان تسمّي من أحبّت باسمه فيلحق به[211]. ويبدو أنّ الإسلام قد أبطل جميع ضروب الزّواج هذه استنادا إلى الأخبار المنقولة عن عائشة الّتي تؤكّد: " لّما بعث محمّد

---

[211] التحرير والتنوير ج5 ص5.

بالحقّ هدم نكاح الجاهليّة كلّه"[212]. ولا نجد في القرآن إلاّ إباحة للزّواج أو للنّكاح القائم على الإحصان الّذي يفترض وفق الفقهاء وجود مهر ووجود إيجاب وقبول ووجود شاهدين ووجود وليّ للمرأة. وقد بيّنا أنّ المهر ممكن في الزّواج لا لازم، أمّا الشّاهدان على الأقلّ فلازمان إذ بهما يفرق الزّواج عن المخادنة الّتي يذكرها القرآن وهي تقوم على اتّخاذ خليل في السّرّ، وأمّا الإيجاب والقبول فهما محدّدا موافقة الطّرفين الضّروريّة، وأمّا الوليّ ففيه خلاف بين الفقهاء بما ينفي عنه صفة الشّرط المطلق[213].

ولا نجد في القرآن آية صريحة تحرّم زواج المرأة بأكثر من رجل. وذلك رغم أنّ المفسّرين يستندون لبيان إبطال اشتراك زوجين في امرأة إلى الآيتين اللّتين يعدّد الله تعالى فيهما النّساء المحرّمات ومنهنّ المحصنات من النّساء[214]. على أنّ المشكل بصريح كلام المفسّرين جميعهم مردّه اعتماد كلمة: "مُحْصَنة"، فهذه الكلمة تفيد معاني

---

[212] صحيح البخاري ج3 مج7 ص20.

[213] للتوسّع في مسألة الخلاف في لزوم الوليّ عند الزّواج يمكن النّظر في أحكام القرآن ج1، ص198، 201، 212.

[214] "حرّمت عليكم أمّهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعمّاتكم وخالاتكم وبنات الأخ وبنات الأخت وأمّهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرّضاعة وأمّهات نسائكم وربائبكم اللاّتي في حجوركم من نسائكم اللاّتي دخلتم بهنّ فإن لم تكونوا دخلتم بهنّ فلا جناح عليكم وحلائل أبنائكم الّذين من أصلابكم وأن تجمعوا بين الأختين إلاّ ما قد سلف إنّ الله كان غفورا رحيما- والمحصنات من النّساء إلاّ ما ملكت أيمانكم كتاب الله عليكم ..."(النّساء4/23-24).

كثيرة فالمحصَنة تحيل وفق المفسّرين على الحرائر والعفائف وتحيل على ذوات الأزواج من المشركين وعلى ذوات الأزواج من المسلمين وتحيل على النّساء عموما. ولا يمكن أن يفيد سياق الآية معنى العفاف إذ لا نتصوّر أنّ الله عزّ وجلّ يحرّم الزّواج بالعفائف. أمّا الإحصان مفيدا معنى الحرّية فجائز إذ يكون تقدير الآية: "وحرّمنا عليكم الحرائر من النّساء وأحللنا لكم ما ملكت أيمانكم"[215] وبهذا المعنى تحلّ الآية التّسرّي وتحرّم الزّنى فتتلاءم مع سائر سياق القرآن. ولكنّها لا تحرّم بهذا التّفسير زواج المسلمة بأكثر من رجل. فإذا اعتبرنا كلمة "المحصنات" دالّة على جميع النّساء كانت الآية بمعنى "حرّمنا عليكم من تقدّم(ذكره من النّساء) تحريما مدبرا وحرّمنا عليكم جميع النّساء إلاّ بملك يمين أو شراء وكلّهنّ ما ملكت أيمانكم"[216]. وهذا التّأويل الشّائع لا يحرّم بدوره زواج المسلمة بأكثر من رجل.

أمّا تفسير المحصنات بذوات الأزواج فإنّه يظلّ جائزا وهذا المعنى هو الّذي يحرّم زواج المسلمة بأكثر من زوج واحد. ولكنّ هذا المعنى وإن حلّ مشكل غياب منع قرآنيّ صريح لتعدّد الأزواج يضع المفسّرين والمسلمين من جهة أخرى إزاء حرج كبير آخر. فأن يحرّم الله عزّ وجلّ الزّواج بالمحصنات أي بالمتزوّجات شائع معقول أمّا أن يستثني منهنّ ملك اليمين فمحرج. فهل معنى القول القرآنيّ أنّ ملك

---

[215] أحكام القرآن ج1 ص383.

[216] السّابق ص382.

اليمين المتزوّجة لا تحرم على أكثر من زوج أم معناه أنّه يمكن للمسلم أن يفتكّ امرأة من زوجها لمجرّد أنّها ملك يمين؟ يذهب بعض المفسّرين هذا المذهب فيرون أنّ المسبيّة وإن كانت ذات زوج تحلّ لسابيها وأنّ بيع الأمة المتزوّجة فراق بينها وبين زوجها حتّى إنّ أنس يقول: "والمحصَنات من النّساء ذوات الأزواج الحرائر حرام إلاّ ما ملكت أيمانكم لا يرى بأسا أن ينترع الرّجل جاريته من عبده"[217]. ولا شكّ أنّ السّبي في حدّ ذاته محرج من منظور حقوق الإنسان الحديث فضلا عن افتكاك المسبيّة من زوجها وهذا ما يحمل مفسّرا كابن عاشور على أن يقول: "وقد جعل الله السّبي هادما للنّكاح تقريرا لمعتاد الأمم في الحروب وتخويفا أن لا يناصبوا الإسلام لأنّهم لو رفع عنهم السّبي لتكالبوا على قتال المسلمين إذ لا شيء يحذره العربيّ من الحرب أشدّ من سبي نسوته"[218]. وبغضّ النّظر عن أنّ المسلمين في فتوحاتهم لم يحاربوا العرب فحسب فإنّ في سعي ابن عاشور المفسّر المحدث إلى تفسير بقاء السّبي وهدم السّبي للنّكاح منحى تبريريّا دفاعيّا واضحا.

إنّ الآية الّتي تقرّ بتحريم المحصنات من النّساء باستثناء ملك اليمين قد حيّرت ابن عبّاس ومجاهد الّذي قال "لو أعلم أنّ أحدا يعلم تفسيرها لضربت إليه أكباد الإبل"[219]. ولكنّ هذه الحيرة لم

---

217 صحيح البخاري ج7 ص13.

218 التّحرير والتّنوير ج5 ص6.

219 جامع البيان ج4 ص8

تقف حجر عثرة إزاء المفسّرين، فهم وإن لم يجمعوا على أنّ الآيــة السّابقة تقطع بمنع زواج المسلمة بأكثر من زوج فقد جزموا مــع ذلك جميعا بهذا المنع باعتباره مسألة بديهيّة وإن لم يوجــد نــصّ يثبتها. ومن نافل القول أنّ غرضنا من هذه الملاحظة ليس إثبــات إمكان زواج المرأة بأكثر من زوج ولكنّنا نودّ أن نبيّن أنّ ما يشرّع لهذا الإثبات ليس نصّا قطعيّا بل عرفا سائدا في المجتمعات الأبويّــة يتواصل اعتماده حتّى في المجتمعات الموسومة بالحداثة فمن ذلك أنّ القانون التّونسيّ يكتفي بأن يمنع تعدّد الزّوجات ولكنّه لا يمنع تعدّد الأزواج مستندا في ذلك إلى العرف ولا شكّ.

فإذا جئنا إلى ما كان مباحا بنصّ القرآن من التّسرّي بملك الــيمين وجدنا أنّ القرآن لا يقصر هذا التّسرّي على الرّجال وإنّما يشير إلى ملك اليمين عموما مثلما يشير إلى الأزواج عموما. والمفسّرون هم الّذين خصّصوا ملك اليمين بالرّجال ونفوه عن النّساء. وأبرز مثال على ذلك قراءتهم لقول الله تعالى: "قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ- الَّذِينَ هُــمْ فِي صَلاَتِهِمْ خَاشِعُونَ- وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ- وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ- وَاللَّذينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ- إِلاَّ عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ"(المؤمنــون23/1-6). فــصفات المؤمن عامّةٌ في الرّجال والنّساء إلاّ أنّ المفسّرين ذهبوا مذهبا آخر. فابن العربي يقول: "من غريب القرآن أنّ هذه الألفــاظ عامّــة في الرّجال والنّساء كسائر ألفاظ القرآن الّتي هي محتملة لهم فإنّها عامّة فيهم إلاّ قوله (والّذين هم لفروجهم حــافظون) فإنّهــا خطــاب للرّجال دون النّساء بدليل قوله (إلاّ عن أزواجهم أو مــا ملكــت

أيمانهم) ولا إباحة بين النّساء وبين ملك اليمين في الفـــرج وإنّمـــا عرف حفظ المرأة فرجها من أدلّة أخر كآيات الإحصان عمومـــا وخصوصا وغير ذلك من الأدلّة"[220]. إنّ قراءة ابن العربي لطيفة في دلالتها على إسقاط المفسّرين لتصوّراتهم الاجتماعيّة بل القبليّة على النّصّ القرآنيّ العامّ والمتعدّد المعاني لحكمة قد لا نـــدركها ولكـــن يكفي الإقرار بإمكانها. وأحد هذه المعاني المتعدّدة هو ما حمل امرأة مسلمة على أن تتسرّى بغلامها، فقد أورد ابن كثير الخبر التّـــالي: "قال ابن جرير: حدثنا محمد بن بَشّار، حدثنا عبد الأعلى، حـــدثنا سعيد، عن قتادة، أن امرأة اتخذت مملوكها، وقالت: تأوّلت آية من كتاب الله: "أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ" قال: فأُتِيَ بها عمر ابن الخطاب، فقال له ناس من أصحاب النبي صلّى الله عليه وسلم: تأولت آية من كتاب الله على غير وجهها. قال: فغرب العبد وجزّ رأسه: وقـــال: أنت بعده حرام على كل مسلم".

ورغم أنّ ابن كثير يقرّ بأنّ هذا الأثر غريب[221] فإنّه يتكرّر في رواية شبيهة لدى القرطبي. وسواء أوجد هذا الخبر أم كان موضوعا فإنّه في الحالتين كاشف عن أمرين أساسيّين، الأوّل متّصل بإشارة الخبر إلى أنّ المرأة تأوّلت الآية، وهذا يؤكّد أنّ المعنى الّذي ذهبت إليـــه المرأة المذكورة جائز على الأقلّ لغويّا، ويثبت القرطبي هذا الجـــواز

---

[220] أحكام القرآن ج3 ص1298.

[221] تفسير ابن كثير ج5 ص462/463.

صراحة إذ يؤكّد أنّ الإجماع هو الّذي يقصر التّسرّي على الرّجال ولا علاقة للنصّ بذلك[222].

أمّا الأمر الثّاني الّذي يكشف عنه الخبر فمتّصل بتشديد عمر العقاب إلى حدّ كبير، فابن الخطّاب يقتل العبد ويحرم المرأة من أيّ علاقة جنسيّة بقيّة حياتها. وهذا التّشديد وإن تلاءم مع شخصيّة عمر الفظّة لا سيّما إزاء النّساء فإنّ له دلالة أعمّ إذ يبيّن أنّ تسرّي المرأة الّذي يفيد إمكان نكاحها رجلين(زوجا وملك يمين) فكرة غريبة أيّما غرابة عن التّمثّلات الرّمزيّة للعلاقات الاجتماعيّة في المجتمع الإسلاميّ.

ومن هنا فإنّ طرح مسألة تعدّد الأزواج عند المسلمين لا يبدو جادّا، فإن هو إلاّ إمكان طريف بل مضحك ما دام لا يتصوّر في الواقع البتّة. أمّا مسألة تعدّد الزّوجات فجادّة وجدت في التّاريخ الجاهليّ وتواصلت بعد الإسلام وإن بتحديد كمّي يجعل ما فوق الرّابعة كالزّنى. ولا يشير القرآن إلى تعدّد الزّوجات إلاّ في آيتين الأولى هي قوله تعالى: "وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لاَ تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلاَّ تَعُولُوا"(النّساء4/3)، والثّانية هي قوله عزّ وجلّ: "وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ..."(النّساء4/129). ولن نعرض مرّة أخرى إلى ما ابتذل من أنّ الآية الأولى تشرط العدل بين النّساء لجواز التّعدّد وأنّ

---

[222] تفسير القرطبي ج12 ص107.

الآية الثّانية تثبت استحالة هذا العدل ممّا ينفي جواز تعدّد الزّوجات وفق البعض. ولن نشير إلى أنّ البعض الآخر من المفسّرين حلّ هذا الإشكال المنطقيّ بأن اعتبر العدل الممكن عدلا في النّفقة والمبيت وبأن اعتبر العدل المستحيل عدلا في المشاعر والأحاسيس إذ القلوب بيد الله عزّ وجلّ، وبذلك يكون تعدّد الزّوجات مباحا إذا ما تحقّق العدل المادّي وإن لم يتحقّق العدل العاطفيّ المستحيل[223].

إنّ ما يهمّنا ليس المقارنة بين الآيتين ولا الجدال في معنى العدل ولكن ننشد النّظر في الآية الأولى الّتي شاع أنّها الآية الّتي تبيح تعدّد الزّوجات لنبيّن خطل هذا الموقف الشّائع إذ نزعم أنّ هذه الآية لم ترد في مجال إباحة تعدّد الزّوجات. فقد "ثبت في الصّحيح أنّ عروة سأل عائشة عن هذه الآية فقالت: هي اليتيمة تكون في حجر الرّجل تشركه في ماله ويعجبه مالها وجمالها ويريد أن يتزوّجها ولا يقسط لها في صداقها فيعطيها مثل ما يعطيها غيره، فنهوا عن أن ينكحوهنّ حتّى يقسطوا لهنّ ويعطوهنّ أعلى سنّتهنّ في الصّداق وأمروا بأن ينكحوا ما طاب لهم من النّساء سواهنّ"[224]. وفي رواية أخرى تشير عائشة إلى ما يتلى في الكتاب في يتامى النّساء فتقول: "هي اليتيمة تكون في حجر الرّجل قد شركته في ماله فيرغب عنها

---

[223] جامع البيان ج4 صص 212-213.

[224] أحكام القرآن ج1 صص309-310.

أن يتزوّجها ويكره أن يزوّجها غيره فيدخل عليه في ماله فيحبسها فنهاهم الله عن ذلك"[225].

إنّ إباحة تعدّد الزّوجات وقبل أن نصل إلى شرط العدل المختلف فيه إنّما هي مشروطة بالخوف من ظلم اليتيمة في حجر الولي وفق معنيين ذكرهما عائشة. فبالمعنى الأوّل ليس لرجل أن يتزوّج أكثر من امرأة إلاّ إذا كان يكفل يتيمة، وإذا كان يريد أن يتزوّجها وإذا كان ينوي أن يظلمها بهذا الزّواج. وبالمعنى الثّاني فإنّه ليس لرجل أن يمنع يتيمة ربّاها من مالها بأن يرفض الزّواج بها ويرفض تزويجها من رجل آخر خوف أن يشركه في المال. وفي غياب هاتين الحالتين فإنّ القرآن لا يبيح تعدّد الزّوجات وإن لم ينه عنه ولكنّ المفسّرين تجاهلوا هذا كلّه دون أن يجهلوه. إنّهم لم يكونوا غافلين عن الشّرط القرآنيّ الّذي عاضدته السّنّة ولكنّهم نفوه معتمدين كعادتهم الإجماع حجّة لاستبدال معانيهم البشريّة بمعاني النّص الإلهيّ. فابن العربي مثلا يؤكّد أنّ "دليل خطاب هذه الآية **ساقط بالإجماع**، فإنّ كلّ من علم أنّه يقسط لليتيمة جاز له أن يتزوّج سواها، كما يجوز ذلك له إذا خاف ألاّ يقسط"[226].

إنّ الفقهاء والمفسّرين يعتبرون تعدّد الزّوجات من تحصيل الحاصل ولا يكتفون بتجاهل القرآن وما نُقل عن عائشة وإنّما يتجاوزون ذلك إلى تجاهل خبر صحيح عن الرّسول صلّى الله عليه

[225] صحيح البخاري ج7 ص20.

[226] أحكام القرآن ج1 ص310.

وسلّم يرفض بموجبه أن يعدّد عليّ بن أبي طالب زوجاته. فقد قال رسول الله وهو على المنبر "إنّ بني هشام بن المغيرة استأذنوا في أن ينكحوا ابنتهم عليّ بن أبي طالب فلا آذن ثمّ لا آذن ثمّ لا آذن إلاّ أن يريد ابن أبي طالب أن يطلّق ابنتي وينكح ابنتهم فإنّما هي بضعة منّي يريبني ما أرابها ويؤذيني ما آذاها"[227]. إنّ هذا الخبر يثبت بصريح قول الرّسول أنّ في تعدّد الزّوجات ما يلحق الأذى بالزّوجة الأولى أي بفاطمة ابنة الرّسول. وليس الأذى خاصّا بها لأنّه متّصل بمبدإ الزواج الثّاني في ذاته إذ لم يشر الرّسول صلّى الله عليه وسلّم إلى مشكل خاصّ بالزّوجة الثّانية المرغوب فيها بل إنّ البخاري نفسه يورد حديث الرّسول هذا ضمن "باب ذبّ الرّجل عن ابنته في الغيرة والإنصاف" ولا يمكن أن يذبّ المرء عن آخر إلاّ ما يلحق بن أذى، أَلَيْس معنى الذّبّ اللغويّ الدّفاع والمنع والمحاماة؟ إنّنا نرى إقرار الرّسول بأنّ تعدّد الزّوجات أذى قابل لأن يُؤوّل تأويلين، أوّلهما يتّسق مع ما أسلفناه من أنّ القرآن لم يبح تعدّد الزّوجات و لم يمنعه ومن ثمّ تكون السّنّة معاضدة للقرآن تبيّن ما في التّعدّد من أذى وتنشد منعه بمقتضى نسخ ممتدّ عبر الزّمان قائم على مجاهدة سيّئة من سيّئات الجاهليّة تدريجيّا[228]، وليس هذا بغريب إذ يمثّل الرقّ الّذي لم يدع إليه القرآن و لم ينه عنه ثمّ منعه المسلمون مثيلا لتعدّد

---

[227] صحيح البخاري مج 3 ج7 ص47.

[228] الطّاهر الحدّاد: امرأتنا في الشّريعة والمجتمع، تونس، الدّار التّونسيّة للنّشر 1989 ص55.

الزّوجات من حيث الحكم الممكن. أمّا التّأويل الثّاني لإقرار الرّسول بأنّ تعدّد الزّوجات أذى فيقوم على اعتبار أنّ المستكلّم في الخبر السّابق ليس الرّسول ولكنّه الأب، ومعنى هذا أنّ الرّسول الإنسان يمكن لاعتبارات شخصيّة أن يحرّم ما أباحه الله تعالى فيبيح التّعدّد لرجال المسلمين جميعهم إلاّ زوج ابنته. ونحن لا نقف هذا الموقف الّذي قد يمسّ من شمول الرّسالة وقداستها. فهل الخبر المنقول عن الرّسول باعتباره أبا فاطمة يخالف قول الرّسول المفترض والمنقول عن أمّ سلمة: "أيّما امرأة ماتت وزوجها راض عنها دخلت الجنّة"[229]؟ ألا تعدّ فاطمة رضي الله عنها زوجة؟ وأليس من المهمّ أن يتزوّج عليّ بن أبي طالب المرأة الّتي أراد نكاحها حتّى يموت راضيا عن زوجته فاطمة فتدخل الجنّة؟ أم إنّ دخول فاطمة إلى الجنّة يخضع لاعتبارات أخرى غير رضا الزّوج عنها؟

فإذا افترضنا أنّ تعدّد الزّوجات مباح في الإسلام رغم شروط القرآن وقلق الرّسول فإنّ من المهمّ أن نبحث في دواعي إباحته وفق ما يراه الفقهاء والمفسّرون. وهذه الدّواعي لا تخرج عن معان ثلاث تتكرّر:

[229] الاختلاف في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، ص767.

+زيادة عدد النّساء الصّالحات للزّواج على عدد الرّجال الصّالحين للزّواج[230] لأنّ " النّساء اللائي هنّ أكثر من الرّجال في كلّ أمّة لأنّ الأنوثة في المواليد أكثر من الذّكورة"[231].

+" فترة الإخصاب عند الرّجل تمتدّ إلى سنّ السّبعين فما فوقهما بينما هي تقف عند المرأة إلى سنّ الخمسين". ولّما كان هدف الزّواج الأساسيّ هو التّناسل وجب "الانتفاع بفترة الإخصاب الزّائدة في الرّجال.

بعض الرّجال ميّال للتّعدّد مجبول عليه، ف"الشّريعة" توسّع عليه بإمكان الزّواج بأكثر من واحدة بدل الالتجاء إلى الزّنى الحرام"[232].

ولئن كان السّبب الأوّل بعيدا كلّ البعد عن البحث العلميّ إذ لا تثبت الإحصائيّات أنّ عدد النّساء أكثر من عدد الرّجال مطلقا في كلّ المجتمعات وكلّ الأزمان فإنّ السّببين الثّاني والثّالث لإباحة تعدّد الزّوجات وفق المفسّرين محيّران. السّبب الثّاني يفترض أنّ هدف الزّواج الأساسيّ الإكثار من المواليد قدر الإمكان، وأيّ ضيم في أن نزوّج رجلا في السّتّين من فتاة في العشرين ما دام هذا الزّواج قابلا لتمكيننا من "الانتفاع بنسبة الخصوبة لدى الرّجال"؟ بل قد نطلب إعادة النّظر في القوانين الحاليّة كلّها لا نقتصر على قانون

---

230 سيّد قطب: في ظلال القرآن، بيروت- القاهرة، دار الشّروق 1988 مج 1 ص579.

231 التحرير والتنوير ج5 ص226.

232 في ظلال القرآن مج1 ص579.

تعدّد الزّوجات وحده إذ كيف يجوّز القانون زواج "القواعد من النّساء" وهنّ غير قادرات على تكثير عدد رجال الأمّة ونسائها؟

لا يحتاج الأمر إلى كثير بحث ولا إلى عميق نظر ليتبيّن أنّ همّ المفسّرين الأساسيّ تبرير تعدّد الزّوجات بل الدّفاع عنه وكأنّهم لا يأخذون بعين الاعتبار التّطوّرات العلميّة والتّحوّلات الاجتماعيّة الّتي تمكّن الأزواج من التّحكّم في عمليّة الإنجاب باعتبارها فعلا ثقافيّا لا ممارسة طبيعيّة.

فإذا جئنا إلى السّبب الثّالث المفترض لتبرير تعدّد الزّوجات وهو ميل بعض الرّجال إلى تعداد النّساء والإكثار منهنّ والحاجة الملحّة إلى ذلك حتّى إنّ المرأة الواحدة لا تحميه من الزّنى، وجدنا أنّ المشكل هنا أعوص وأخطر. فما الحلّ بالنّسبة إلى رجل ملّ نساءه الأربع وما زال لفطرة ركّبها الله فيه راغبا في أخريات. كيف نحميه من الزّنى؟ يمكن أن يطلّق هذا الرّجل زوجاته ويتزوّج أربع نساء أخريات، أليس عدد النّساء في خيال المفسّرين أكبر من عدد الرّجال؟ وما ضرّ لو تشتّت الأبناء وفقدوا الرّوابط العاطفيّة؟ إنّ حماية الرّجل من الزّنى أهمّ وأخطر. ولعلّ أيسر طريقة لحلّ هذا المشكل الجنسيّ العميق التّسرّي وحينئذ نقي الرّجل شرّ الملل ومخاطر التّعوّد على زوجة واحدة قد لا تحميه من الزّنى. ولكن هذا الحلّ المثاليّ اليسير لا يمكن أن يتحقّق في المجتمعات الحديثة الّتي ألغت الرّقّ بما يجعل تعدّد الزّوجات وحده قاصرا عن حلّ مشكل

"من كان من الرّجال ميّالا للتّعدّد مجبولا عليه"[233]. ثمّ كيف نميّز المجبول على التّعدّد من غير المجبول عليه؟ أنفكّر في اختبارات تقنيّة نفسيّة أو في اختبارات جنسيّة إجرائيّة؟ وماذا نفعل إذا وجدنا أنفسنا إزاء امرأة "مجبولة" على التّعدّد أو راغبة فيه على الأقلّ؟

وعموما فإنّ طرح مسألة تعدّد الزّوجات يحملنا إلى مفارقات ساخرة عديدة ويبيّن لنا أنّ قراءة المفسّرين للمسألة قديما والتّمسّك بها عند بعض المشايخ حديثا يكشفان عن خلط واضح بين الزّواج باعتباره مؤسّسة اجتماعيّة تنظّم الحياة الجنسيّة وتنظّم الحياة الاجتماعيّة من جهة وبين الاستيهامات الجنسيّة الّتي لا يحدّها قانون سوى قانون الرّغبة فيتجاهل هؤلاء أنّ الإنسان يندرج منذ البدء ضمن الثّقافة لا ضمن الطّبيعة إذ يقبل منع الزّواج بالمحارم ويقبل تنظيم شهوته الجنسيّة في أطر تضيق وتتّسع وفق المجتمعات وتمثّلاتها الرّمزيّة.

---

233 التحرير والتنوير ج4 ص226.

حيرة 8

العدّة

العدّة هي فترة زمنيّة تقضيها المرأة المسلمة بعد الطّلاق أو بعد وفاة زوجها متربّصة بنفسها ولا يسمح لها أثناءها بالزّواج. ويضبط القرآن هذه الفترة بثلاثة قروء بالنّسبة إلى المطلّقة غير الحامل ("وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوءٍ"، البقرة228/2) وبثلاثة أشهر بالنّسبة إلى الّتي لم تحض أو إلى الآيسة من المحيض("وَاللاَّئِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلاَثَةُ أَشْهُرٍ وَاللاَّئِي لَمْ يَحِضْنَ..."، الطّلاق4/65) وبأربعة أشهر وعشر بالنّسبة إلى المتوفّى عنها زوجها ("والَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا..."، البقرة234/2).

وقد اختلف المفسّرون في مدلول القرء بين معنيين متضادّين: الطّهر أو الحيض، "وبه تشاغل النّاس قديما وحديثا من فقهاء ولغويين في تقديم أحدهما على الآخر"[234]. ورغم أهمّية المسألة من المنظور الفقهيّ الدّقيق فإنّنا نختار أن نضرب عنها صفحا لأنّ الفرق بين التّأويلين لا يمكن أن يتجاوز في كلّ الأحوال الشّهر الواحد

[234] أحكام القرآن ج1 ص184.

ولأنّ ما يهمّنا في مجال العدّة مسألتان تكشفان حيرتين فكريّتين تتّصل كلتاهما بتأويل المفسّرين للغرض من العدّة أي للحكمة في تشريعها.

يرى المفسّرون أنّ الهدف الأوّل للعدّة هو تبيّن براءة الرّحم من حمل محتمل حتّى إنّ بعض المفسّرين يسم العدّة بمصطلح براءة الرّحم[235]. والعدّة من هذا المنظور فترة ضروريّة للتّأكّد من خلوّ رحم المرأة من جنين لا بدّ أن يلحق بأبيه المطلّق أو بأبيه المتوفّى حفاظا على سلامة الأنساب. على أنّ القرآن لم يقتصر على فرض العدّة على المرأة الّتي يمكن أن تلد وإنّما أقرّ عدّة للصّغيرة الّتي لم تحض وأقرّ عدّة للآيسة من المحيض. والنّاظر المتمحّص في كلام الله تعالى يتبيّن اختلافا في شكل فرض العدّة بين الحالين المختلفتين. فإذا كانت المطلّقة تحيض كانت الأقراء سبيلا مطلقا لتبيّن المدّة اللاّزمة لبراءة الرّحم وإذا كانت المرأة لا تحيض إمّا لصغر سنّها أو لكبر سنّها فإنّ عدّتها متّصلة بشرط الارتياب يجسّم ذلك قول الله تعالى: "وَاللاَّئِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلاَثَةُ أَشْهُرٍ وَاللاَّئِي لَمْ يَحِضْنَ..." (الطّلاق4/65). واستنادا إلى هذه القراءة ذهب داود الظّاهري إلى سقوط العدّة عن المرأة الّتي يوقن أنّها يائسة[236]. وقد لقيت هذه القراءة أشدّ المعارضة من أغلب

---

[235] تجدر الإشارة إلى أنّ ترجمة عدّة بالفرنسيّة هو: délai de viduité. وهذه العبارة تقتضي الدّلالة على زمن يُخصّص للتّثبّت من الفراغ وهو في هذا المقام فراغ الرّحم.

[236] التّحرير والتّنوير ج28 ص318.

المفسّرين، وكيف لا وهي قراءة تخفّف عن المـــرأة بـــشكل مـــن الأشكال. فذهبوا إلى أنّ شرط الارتياب ليس متّصلا بالعدّة وإنّمـــا هو متّصل بسياق الآية الّتي نزلت بعد تساؤل بعض المسلمين عـــن عدّة الآيسة والصّغيرة. ولكن إذا كان الأمر كذلك فلـــم لا نجـــد عبارة "إن ارتبتم" أو "إن احترتم" أو حتّى "إن تساءلتم" في سياقات أخرى من القرآن والحال أنّ كثيرا من الأحكام مسبوق بتـــساؤل للمسلمين وباستفسارهم بل بشكّهم وريبتهم؟ بـــل الأغـــرب أنّ المفسّرين في سعيهم إلى التّشديد على المرأة لا يتحرّجون من توجيه صريح القرآن الوجهة الّتي يرضونها. **فهم يجعلون حرف "إن" بمعنى "إذ"** وأنّ الارتياب وقع في حكم العدّة قبل نزول الآية[237]. ولننظر كيف تتغيّر معاني الحروف ويحلّ بعضها محلّ بعض بلا قاعدة نحويّة ولا أسس لغويّة تفقد كلّها قيمتها أمام الهدف الأسمى لحبس المـــرأة أكثر ما يمكن. وإذا أصبحت الغاية مبرّرة للوسيلة فلا نتعجّب سائر أنواع الاحتجاج لدى المفسّرين شأن اعتبار أنّ "العـــدّة وضـــعت لبراءة الرّحم ثمّ لحق بها البريّة الرّحم وهي الصّغيرة واليائـــسة"[238] دون تحديد لمشروعيّة هذا اللّحاق ودون إشارة إلى مخالفته المفيد من كلام الله تعالى.

ولعلّ نيّة التّشديد على المرأة تبلغ أقصاها مع عمر بن الخطّـــاب الّذي يتفرّد بأن يجعل المرتاب في يأسها تمكث تسعة أشهر أي أمد

---

[237] السّابق ص316.

[238] أحكام القرآن ج1 ص194.

الحمل المعتاد فإن لم يظهر بها حمل ابتدأت الاعتداد بثلاثة أشهر فتكمل لها سنة كاملة[239]. ولا يمكن للقارئ الحصيف أن لا يلاحظ الفرق المهول بين إقرار القرآن صراحة بأنّ عدّة اليائسة ثلاثة أشهر في حال الارتياب وبين تحويل هذه العدّة الممكنة فحسب عدّة لازمة من جهة ثمّ إطالته مدّتها بإضافة تسعة أشهر كاملة. إنّ هذا الفرق هو الفرق بين ما يحمله القرآن من انفتاح وإمكانات للاجتهاد من جهة وما تقدّمه جلّ قراءاته البشريّة من انغلاق وتشدّد من جهة أخرى.

وهذا الانغلاق يتّجسّم أيضا إذ ننظر في الهدف الثّاني للعدّة وفق المفسّرين، وهذا الهدف هو تمكين الزّوج المطلّق من فترة يمكنه أثناءها مراجعة زوجته أي إلغاء الطّلاق. فالعدّة وفق هذا المنظور فترة تأمّل تُمنح للزّوج وحده وليس للزّوجة أثناءها إلاّ انتظار قرار نهائيّ من زوجها. ويجوز أن يتّخذ الزّوج هذا الحقّ الممنوح فرصة لإلحاق الضرر بزوجته بمراجعتها ثمّ تطليقها ثانية ممّا كان سائدا في الجاهليّة ولذلك حدّد القرآن الطّلاق بثلاث مرّات: "الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ..." (البقرة2/229). ورغم أنّ القرآن ينشد رفع الضّرر عن المرأة بهذا التّحديد بل يتجاوز ذلك إلى التّصريح بوضوح بعدم المضارّة :"...وَلاَ تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِتَعْتَدُوا..." (البقرة/231) فإنّ المفسّرين لم يستطيعوا ترك "فرصة" استمرار العدّة في الإسلام تمرّ دون استغلالها للتّذكير بسيادة الزّوج

[239] التّحرير والتّنوير ص318.

على الزّوجة ولتأكيد امتلاكه إيّاها وإن بعد تطليقها. ولتحقيق هدفهم هذا تجاهل عموم المفسّرين والفقهاء زمن العدّة وشروطها التّي حدّدها القرآن بل إنّهم استخفّوا بها أحيانا.

فأمّا استخفافهم بزمن العدّة فمردّه أنّهم -سواء اعتبروا القرء طهرا أو حيضا- لا يأتمنون الزّوجة على رحمها في حين أنّ الله عزّ وجلّ ائتمنها عليه وتوعّدها إن كتمت الحيض أو الحمل إذ قال: "...وَلاَ يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ..." (البقرة228/2). صحيح أنّ كذب النّساء في عدّهن جائز ولكنّ الله حمّل المرأة مسؤوليّة كبرى فلمَ يمنعها المفسّرون عنها ويعتبرونها غير قادرة على تحمّلها وكأنّهم أدرى من الله بالمسألة؟ إنّ هذا التدخّل البشري جليّ إذ يقول ابن العربي: "فإن أخبرت (المرأة) بانقضائها (العدّة) في مدّة تقع نادرا فقولان" القول الأوّل يقرّ تصديق المرأة إذ أنّ بعض النّساء يحضن أكثر من مرّة في الشّهر". أمّا القول الثّاني فيرمي عرض الحائط بالأقراء المخصوصة الّتي أثبتها الله تعالى ليستند إلى حال عامّ إذ "قال القاضي وعادة النساء عندنا مرة في الشهر **وقد قلّت الأديان في الذّكران فكيف بالنّسوان** فلا أرى أن تمكّن المطلّقة من الزواج إلا بعد ثلاثة أشهر من يوم الطّلاق ولا يسأل عن الطّلاق كان في أوّل الطهر أو آخره"[240]. أليس عجيبا أن يضع القاضي قوله "ثلاثة أشهر" بديلا لقول الله تعالى "ثلاثة قروء"، لا ينشد من ذلك إلاّ

[240] أحكام القرآن ج1 ص 187.

إطالة زمن العدّة لتمكين الزّوج من المراجعة متى شاء؟ أليس غريبا أن يعتبر أنّ النّسوان أقلّ تديّنا من الذّكور مطلقا؟ ألا تندرج مريم عليها السّلام وأمّهات المؤمنين ضمن النّساء أم إنّ العنف الرّمزي ضدّ النّساء يسمح بتجاوز هؤلاء وبتناسي كلام الله تعالى؟

ويتواصل هذا التّناسي ويظهر في مجال ثان من الاستخفاف بكلام الله تعالى. فبعد الاستخفاف بزمن العدّة الصّريح في القرآن وبائتمان الله النّساء عليه، ها أنّ المفسّرين يستخفّون بشروط المراجعة الصّريحة في القرآن. فقد قال الله تعالى: "...وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلاَحًا..."(البقرة228/2). وتشير الآية بلا مواربة إلى أنّ حقّ الرّجعة متّصل بإرادة الإصلاح إبطالا لما كان في الجاهليّة من مراجعة بلا حدّ تضرّ بالمرأة. وهذا ما يثبته الرازي إذ يقول: "والسبب في هذه الآية أن في الجاهلية كانوا يرجعون المطلقات ويريدون بذلك الإضرار بهنّ ليطلقوهن بعد الرجعة حتى تحتاج المرأة إلى أن تعتد عدة حادثة فنهوا عن ذلك وجعل الشرط في حل المراجعة إرادة الإصلاح وهو قوله (إن أرادوا إصلاحا)"[241]. ولكنّ إقرار الرّازي هذا لم يمنعه من أن يسير مسار جلّ المفسّرين الّذين اعتبروا هذا الشّرط شكليّا لعدم القدرة على معرفة قصد الرّجعة أهو الإصلاح أم سواه. ولذلك ميّزوا بين سريرة الزّوج الّتي يحاسبه الله تعالى عليها وبين الحكم الّذي يقضي له مطلقا بإرجاع زوجته. وهذا ما توضّحه إجابة الطّبري على استفسار منطقيّ: "فما

241 مفاتيح الغيب مج3 ج6 ص101.

لزوج -طلّق واحدة أو اثنتين بعد الإفضاء إليها -عليها رجعة في أقرائها الثّلاثة إلا أن يكون مريدا بالرّجعة إصلاح أمرها وأمره مراجعتها؟ قيل:أمّا فيما بينه وبين الله تعالى فغير جائز إذا أراد ضرارها بالرّجعة لا إصلاح أمرها وأمره مراجعتها. وأمّا في الحكم فإنّه مقضيّ له عليها بالرّجعة...**وإن أراد ضرار المراجعة برجعته فمحكوم له بالرّجعة** وإن كان آثما بريائه في فعله ومقدما على ما لم يبحه الله له، والله وليّ مجازاته فيما أتى من ذلك. فأمّا العباد فإنّه غير جائز لهم الحول بينه وبين امرأته التي راجعها بحكم الله تعالى"[242].

ويذهب الرّازي المذهب نفسه: "فإن قيل إنّ كلمة "إن" للشرط والشرط يقتضي انتفاء الحكم عند انتفائه فيلزم إذا لم توجد إرادة الإصلاح أن لا يثبت حقّ الرجعة. والجواب أن الإرادة صفة باطنة لا اطلاع لنا عليها فالشّرع لم يوقف صحة المراجعة عليها بل جوازها فيما بينه وبين الله موقوف على هذه الإرادة حتى إنّه لو راجعها لقصد المضارة استحق الإثم"[243]. ويجوز حينئذ أن نطرح تساؤلا منطقيّا بسيطا وهو: إذا استثنينا التّحديد الزّمنيّ فما الفرق من منظور الفقهاء بين المراجعة في الجاهليّة والمراجعة في الإسلام والحال أنّ كلتيهما تخلو من أن تشترط على الزّوج عدم إلحاق الضّرر بزوجته وتغدو حقّا مطلقا؟ هل الشّرط الّذي وضعه الله عزّ وجلّ شكليّ؟ بأيّ حقّ يقرّ ابن عاشور:"وقوله (إن أرادوا إصلاحا)

---

[242] مجمع البيان ج2 ص466.

[243] مفاتيح الغيب مج3 ج6 ص101.

شرط قصد به الحث على إرادة الإصلاح **وليس هو للتقييـــد**"[244]؟ أيعسر على المفسّرين قديمهم وحديثهم الإقرار بتقييد صـــرّح بـــه القرآن؟ أيكون إطلاق يد الزّوج في المراجعة أعزّ على أنفسهم من كلام الله تعالى؟

بل إنّنا إذا وافقناهم جدلا على أنّ قصد إصلاح الزّوج حياتـــه مع زوجته من باب السّرائر الّتي لا يطّلع عليها أحد، أفلا يجـــوز أن يكون في اختيار الله الحكيم هذا الشّرط دلالة عميقة تفـــتح بابـــا للاجتهاد لا يقوم على إطلاق حقّ الزّوج في المراجعة سواء نـــشد الإصلاح أو الإضرار بل يقوم على اعتبار الشّكّ في إرادة الإصلاح داعيا إلى نفي حقّ المراجعة إلاّ إذا رغبت الزّوجة في ذلك. فهـــذه الرّغبة كفيلة بأن تبيّن لنا وجود نيّة الإصلاح عند الطّرفين ممّا يربـــأ صدع العلاقة الزّوجيّة. بل إنّنا نذهب إلى أبعد من ذلك ونتساءل: من أدرى المفسّرين أنّ الله عزّ وجلّ يشير إلى الأزواج وحـــدهم إذ قال "...إن أرادوا إصلاحا...". إنّ قواعد اللغة العربيّة تسمح لنـــا بأن نعدّ الضّمير فاعل الإرادة جامعا بين الأزواج والزّوجات معـــا، ولعلّ هذا التّأويل أقرب إلى المنطق لأنّ إرادة الإصلاح لا تكـــون مفيدة ولا تخلو من الإضرار إلاّ إذا كانت مـــشتركة بـــين كـــلا الزّوجين.

إنّ ما سبق كلّه يبيّن لنا أنّ تصوّر المفسّرين لسيادة الزّوج على الزّوجة ولامتلاكه إيّاها قد حادت ببصرهم عن عميق معاني القرآن

---

[244] التحرير والتنوير ج2 ص395.

الممكنة. فالأهمّ بالنسبة إلى مفسّر مثل الرّازي أن تثبت العــدّة أنّ "الزوج كالأمير والراعي والزوجة كالمأمور والرّعية فيجب علــى الزوج بسبب كونه أميرا وراعيا أن يقوم بحقّها ومصالحها ويجــب عليها في مقابلة ذلك إظهار الانقياد والطاعة للزوج"[245].

وإذا تجاهل المفسّرون كلام الله تعالى فلا نستغرب أنّ بعــضهم قد استهان بصريح السّنّة النّبويّة إن كان في ذلك إطالة لزمن العدّة وإن كان في ذلك منع للزّوجة من استرداد حرّيتها إذ لا ننــسى أنّ الزّواج نوع رقّ مثلما قال ابن تيميّة والغزالي. ولعلّ هذا الموقــف المستبطن هو الّذي جعل الأقوال تختلف في مسألة محسومة في القرآن انطلاقا من قوله تعالى: "...وَأُولاَتُ الأَحْمَالِ أَجَلُهُــنَّ أَنْ يَــضَعْنَ حَمْلَهُنَّ..." (الطّلاق4/65)، فهذا القول يفيد أنّ الوضع هو الذّي ينهي عدّة الحامل ولكنّ بعض المفسّرين ذهبوا إلى أنّه قول خــاصّ بالمطلّقات الحوامل دون الأرامل الحوامل اللواتي عليهنّ أن يعتــددن أربعة أشهر وعشرا على الأقلّ أو أكثر من ذلك حتّى وضع الحمل، وهم في ذلك تناسوا السّنّة الّتي تعاضد المعنى القرآنيّ العامّ إذ وضعت سبيعة الأسلميّة بعد وفاة زوجها بليال فقال لها الرّسول صــلّى الله عليه وسلّم: قد حللت فانكحي من شئت[246]. إنّ هــذا الموقــف يحرج بعض المفسّرين إذ يمكن أن تضع الأرملة بعد وفاة زوجهــا بلحظة ويعسر عليهم أن تغدو حرّة بمثل هذه السّرعة. ألا تــصبح

[245] مفاتيح الغيب مج3 ج6 ص101.

[246] أحكام القرآن ج1 ص208.

بذلك شبيهة بالرّجال الّذين يمكنهم شرعا أن يتزوّجوا ولو بعد وفاة زوجاتهم بساعة؟ وألا تفقد العدّة حينها ما أسقطه البعض عليها من تجسيم لسيادة الرّجل على المرأة وسلطته عليها؟

إنّ ما لمسناه من خلال قراءتنا لما قاله المفسّرون حول العدّة أنّ حكمة كلام الله تعالى أبعد من نظر كلّ المفسّرين. فالقرآن صالح لكلّ زمان ومكان أمّا قارئوه فيتأثّرون بانتماءاتهم التّاريخيّة ومدارسهم الفقهيّة بل حتّى نوازعهم الذّاتية، وهذا ما يجعل باب الاجتهاد مفتوحا دوما على مصراعيه من جهة وما ينفي الرّأي الواحد النّهائي من جهة أخرى.

حيرة 9

نكاح اليد

من المشروع التّساؤل عن سبب إدراج الاستمناء أو نكاح اليد ضمن فصل خاص بالزّواج. ونجيب بأنّ الاستمناء من منظور بعض الفقهاء والمفسّرين ضرورة يُلتجأ إليها في حال غياب إمكان الزّواج أو التّسرّي. فنكاح اليد ضرب من الممارسة الجنسيّة طرح في علاقته بإمكان الزّواج وأثار موقفين نعرضهما ونناقشهما مبيّنين ما يثيرانه من حيرة ونقاط استفهام.

الموقف الأوّل رافض للاستمناء يعتبره محرّما. ويستدلّ أصحاب هذا الموقف ومنهم "الإمام الشافعي، رحمه الله، ومن وافقه على تحريم الاستمناء باليد بهذه الآية الكريمة "وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ . إِلاَّ عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ..."[247] قال: فهذا الصنيع خارج عن هذين القسمين، وقد قال: " فَمَنِ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ" "[248]. وعلى هذا الأساس يحرّم هؤلاء أيّ علاقة جنسيّة باستثناء العلاقة مع الأزواج أو مع ملك اليمين. ويبدو أنّ حفظ الفرج المطروح يتّصل بحفظه على موضوع

---

[247] المؤمنون 23/5-6-7.

[248] تفسير ابن كثير ج5 ص463.

جنسيّ بشريّ ممكن فهل نكاح اليد أو اعتماد أيّ "أداة أخرى" لاستجلاب المتعة الجنسيّة نظير للإنسان الموضوع الجنسيّ الشّائع؟ وبعبارة أخرى هل نتصوّر أن يُطلب من شخص حفظ فرجه على جميع النّساء باستثناء زوجاته وجواريه وأن يفيد هذا الطّلب دعوة له إلى حفظ فرجه على يده وعلى أيّ أداة قد تمتعه؟ إنّ كشك يستهزئ بهذا التّفسير ويذهب إلى القول: " إذا كان قد أبيح لنا نكاح ما ملكت اليمين... لماذا لا ننكح اليمين ذاتها؟"[249].

على أنّنا إذا تجاوزنا هذا الضّرب من المواقف المتسرّعة واعتبرنا أنّ حفظ الفرج يكون بالنّكاح والتّسرّي، وإذا اعتبرنا حينئذ أنّ الآية المذكورة تقرّ بأنّ المؤمن يجب ألاّ ينكح إلاّ الزّوج أو ملك اليمين فإنّها تغدو آية غير محرّمة للعلاقة الجنسيّة بين المثليّين باعتبار أنّ هؤلاء يمكن أن يكونوا أزواجا، كما يمكن أن يتسرّى الرّجل بجارية أو بغلام ممّا تحقّق في تاريخ المسلمين. فإن قيل إنّ الجنسيّة المثليّة محرّمة بآيات أخرى قلنا إنّ عبارة حفظ الفرج تثير مشكلا ثانيا لعمومها وذلك خلافا للفظ النّكاح. فالقول: لا تنكح إلاّ زوجاتك وإمائك واضح نسبيّا[250]. أمّا القول: احفظ فرجك على الجميع إلاّ عن زوجاتك وإمائك فإنّه يحيّر لتعدّد معاني الحفظ. هل يقتصر معنى حفظ الفرج على حفظه من إقامة علاقة جنسيّة شائعة أي من تلاقي فرجين أم يتجاوز ذلك إلى حفظه من اللمس بل حتّى

---

249 خواطر مسلم في المسألة الجنسيّة ص74.

250 نقول نسبيّا لأنّ النّكاح لفظ مشترك بين الزّواج والعلاقة الجنسيّة.

من النّظر؟ وهذا المعنى الثّاني الممكن يفيد أنّ الطّبيب لا يمكن أن ينظر إلى فرج مؤمن مريض ولا يمكن أن يلمسه رجلا كان أو امرأة ذلك أنّ هذا النّظر أو اللمس مخترق لقانون حفظ الفرج. ولا يَحُلّ الاستنادُ إلى الضّرورات الّتي تبيح المحظورات الإشكالَ إذ تختلف حدود الضّرورات من مفسّر إلى آخر. ويمكن أن يذهب البعض إلى أنّ الرّغبة الجنسيّة المكبوتة ضرورة قد تبيح لصاحبها الاستمناء المحظور أي قد تدعوه إلى عدم حفظ فرجه عن يمينه، وهو ما ذهب إليه الفقهاء القائلون بجواز نكاح اليد.

على أنّ المهمّ في هذا المستوى بيان أنّ الآية المذكورة لا تكفي دليلا على تحريم الاستمناء بل إنّ علماء القرآن أنفسهم يعتبرون تحريم الاستمناء انطلاقا من هذه الآية استنباطا، وهذا شأن الزّركشي الّذي يشير إلى أنّ بعض أحكام القرآن تؤخذ بطريق الاستنباط "كاستنباط الشّافعي تحريم الاستمناء باليد من قوله تعالى إلاّ على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم إلى قوله فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون"[251]. ويستند بعض محرّمي الاستمناء إلى السّنّة النّبويّة معتمدين الاستنباط نفسه. فعن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم أنّه قال: : "يا معشر الشّباب من استطاع منكم الباءة فليتزوّج فمن لم يستطع فعليه بالصّوم فإنّه له وجاء"[252]. وقد

---

251 بدر الدّين الزّركشي: البرهان في علوم القرآن، بيروت، دار الجيل 1988، ج2 ص4.

252 صحيح البخاري مج3 ج7 ص3.

"استدل به بعض المالكية على تحريم الاستمناء لأنه (الرسول) أرشد عند العجز عن التزويج إلى الصوم الذي يقطع الشهوة فلو كان الاستمناء مباحا لكان الإرشاد إليه أسهل "[253]. ونحن نرى أنّ الحديث المذكور ورد في مقام خاصّ يقدّم نصيحة عامّة إلى شباب المسلمين ولا نتصوّر أنّه يقدّم جميع الحلول الممكنة لمن لم يستطع الزّواج بل لا نتصوّر الرّسول بحيائه يقدّم الاستمناء حلاّ وهو مسألة خصوصيّة لا شكّ أنّ كلّ شابّ يعرفها وليس في حاجة إلى الرّسول ليذكّره بها. ثمّ إنّنا لو عددنا هذا الحديث تشريعا ملزما لوجب أن نعتبر كلّ من وجد الباءة و لم يتزوّج مذنبا باعتباره مخالفا لأحد أوامر الرّسول التّشريعيّة. ويؤكّد موقفنا حديث ثان للرّسول خاطبه فيه أبو هريرة قائلا: "قلت يا رسول الله إنّي رجل شابّ وأنا أخاف على نفسي العنت ولا أجد ما أتزوّج به النّساء فسكت عنّي ثمّ قلت مثل ذلك فسكت عنّي ثمّ قلت مثل ذلك فسكت عنّي ثمّ قلت مثل ذلك فقال النبيّ صلّى الله عليه وسلّم يا أبا هريرة جفّ القلم بما أنت لاق فاختص على ذلك أو ذر"[254]. هل نتصوّر أنّ هذا الحديث تشريع مطلق وحينئذ يجب أن يترك كلّ شابّ لم يجد الباءة التّفكير في الجنس وإن لم يستطع فعليه أن يختصي. أو لم يأمر الرّسول بذلك فكيف لا نطيعه؟ ثمّ كيف نوفّق بين هذا الحديث

---

[253] أحمد بن حجر العسقلاني: فتح الباري، دار المعرفة، بيروت 1379هجري، ج9 ص112.

[254] صحيح البخاري مج3 ج7 ص5.

الصّحيح الّذي يأمر بالاختصاء وحديث صحيح آخر يقول فيه بعض الصّحابة: "كنّا نغزو مع النبيّ صلّى الله عليه وسلّم ليس لنا نساء فقلنا يا رسول الله ألا نستخصي فنهانا عن ذلك"[255]؟ إنّ القراءة السّطحيّة الّتي تريد تحويل الأحداث اليوميّة والأخبار الفرديّة أسسا تشريعيّة خطرة إذ توقعنا في مزالق التّناقضات والمفارقات والسّفسطة في حين أنّ النّظر في مقاصد الشّريعة الإسلاميّة وقيمها الكبرى حلّ لكثير من المآزق الفقهيّة.

ومن أمثلة هذه المآزق سعي من حرّم الاستمناء إلى إيجاد حجج قطعيّة من النّصوص رغم أنّها غائبة فعلا. فتمحّلوا أحاديث أقلّ ما يقال عنها إنّها غريبة شأن قول مسند إلى الرّسول: "سبعة لا ينظر الله إليهم يوم القيامة، ولا يزكيهم، ولا يجمعهم مع العاملين، ويدخلهم النار أوّل الداخلين، إلا أن يتوبوا، فمن تاب تاب الله عليه: ناكح يده ، والفاعل، والمفعول به، ومدمن الخمر، والضّارب والديه حتى يستغيثا، والمؤذي جيرانه حتى يلعنوه، والناكح حليلة جاره". إنّ هذا الحديث لا يُقبل نقلا فهو "غريب، وإسناده فيه من لا يعرف؛ لجهالته" بشهادة ابن كثير[256] ولكنّه حديث لا يُقبل عقلا إذ كيف نتصوّر أنّ نكاح اليد على فرض تحريمه ذنب يماثل في شدّته وفي عقابه ذنب من يضرب والديه حتّى يستغيثا والحال أنّ

255 السّابق ص4.

256 تفسير ابن كثير ج5 ص463.

القرآن لا يشير إلى الاستمناء في حين أنّه يعجّ بالآيات الّتي تدعو إلى الإحسان إلى الوالدين والرّفق بهما.

إنّ عددا من علماء السّلف قد أباح الاستمناء لسبب بسيط أوّل وهو غياب أيّ نصّ يحرّمه. وهذا موقف أهل الظّاهر الّذين يستندون إلى أنّ الله تعالى قد فصّل على المسلمين ما حرّم عليهم :"...وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ..." (الأنعام6/119). ولم يعتمد من أباح الاستمناء على أيّ من أحاديث الرّسول الضّعيفة ممّا يؤكّد ضعفها إذ لو كانت قاطعة فكيف يتغاضى عنها ابن حزم وابن حنبل مثلا، فأحمد بن حنبل على ورعه يجوّز الاستمناء، ويحتجّ بأنه إخراج فضلة من البدن فجاز عند الحاجة، أصله الفصد والحجامة. وقد أباح بعض المفسّرين الآخرين الاستمناء في حال الضّرورة خشية الوقوع في الزّنى فاعتبروا أنّ الاستمناء أخفّ الضّررين ولعلّه يدخل في مقارنة ثلاثيّة أحيانا "فقد روي عن ابن عبّاس أنّ نكاح الإماء خير منه وهو خير من الزّنى"[257].

ومثلما هو دأبنا في هذا الكتاب فإنّنا لا نودّ الإقرار النّهائيّ بتغليب رأي على رأي إلاّ أنّ ما يلفت انتباهنا هو نشدان عدد كبير من المفسّرين تأويل القرآن والسّنّة تأويلا متشدّدا يضيّق أطر الجنسانيّة ويتحرّج منها بل لعلّ بعض "الفقهاء المحدثين" يجد متعة ساديّة في المبالغة في تحريم الاستمناء محوّلا إيّاه ذنبا كبيرا، نافيا اللجوء إليه حتّى في حال الضّرورة متناسيا أنّ أغلب شباب البلاد

---

[257] مجموع فتاوى ابن تيميّة ج10 ص573/574.

الإسلاميّة اليوم لا يتزوّج إلاّ في سنّ متأخّرة نسبيًا أي بعد تجسّم الشّهوة الجنسيّة بعشر سنوات أو أكثر.

والأغرب أنّ جلّ "المشايخ" الّذين يحرّمون الاستمناء لا يشيرون إلى من أباحه من الفقهاء والمفسّرين بل لا يذكرون رأي من اعتبره مباحا للضّرورة بالنّسبة إلى من كان يجوز لهم ملك اليمين وإلى من كان ممكنا عندهم الزّواج المبكّر، فما بالك بشباب اليوم؟ أو لا يكون الاستمناء الّذي يمارسه عدد كبير من الشّباب المسلم ضرورة يفرضها بؤس العلاقات الجنسيّة في مجتمعاتنا الإسلاميّة اليوم تصوّرا وممارسة؟

إنّ الفقهاء الجدد يستندون تارة إلى معلومات دينيّة مبتورة وطورا إلى معلومات "طبّيّة" مضحكة، ومن أمثلة ما يذكره المشايخ اليوم على شبكة الأنترنت من معلومات طبّيّة خاطئة للشّباب ما يقوله عبد الله بن عبد العزيز الباز الرئيس العام لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد: "ثبت في علم الطب أن الاستمناء يورث عدة أمراض : منها : أنه يضعف البصر, ويقلل من حدته المعتادة إلى حد بعيد، ومنها: أنه يضعف عضو التناسل, ويحدث فيه ارتخاء جزئيا أو كليا, بحيث يصير فاعله أشبه بالمرأة لفقده أهم مميزات الرجولة التي فضّل الله بها الرجل على المرأة, فهو لا يستطيع الزواج ,وإن فرض أنه تزوّج فلا يستطيع القيام بالوظيفة الزوجية على الوجه المطلوب، فلا بد أن تتطلع امرأته إلى غيره لأنه لم يستطع إعفافها, وفي ذلك مفاسد لا تخفى. ومنها: أنّه يورث ضعفا في الأعصاب عامّة نتيجة الإجهاد الذي يحصل من تلك العملية.

ومنها: أنّه يورث اضطرابا في آلة الهضم فيضعف عملها, ويختلّ نظامها. ومنها: أنّه يوقف نموّ الأعضاء خصوصا الإحليل والخصيتين, فلا تصل إلى حد نموها الطبيعي. ومنها: أنّه يورث التهابا منويّا في الخصيتين فيصير صاحبه سريع الإنزال إلى حدّ بعيد بحيث ينزل بمجرد احتكاك شيء بذكره أقلّ احتكاك. ومنها أنّه يورث ألما في فقار الظهر, وهو الصّلب الذي يخرج منه المني, وينشأ عن هذا الألم تقويس في الظهر وانحناء. ومنها: أنّه يحلّ ماء فاعله فبعد أن يكون منيه غليظا ثخينا كما هو المعتاد في مني الرجل يصير بهذه العملية رقيقا خاليا من الدودات المنوية, وربّما تبقى فيه دويدات ضئيلة لا تقوى على التلقيح فيتكون منها جنين ضعيف، ولهذا نجد ولد المستمني- إن ولد له- ضعيفا بادي الأمراض, ليس كغيره من الأولاد الّذين تولدوا من مني طبيعي.ومنها: أنّه يورث رعشة في بعض الأعضاء كالرجلين. ومنها: أنّه يورث ضعفا في الغدد المخيّة فتضعف القوة المدركة, ويقلّ فهم فاعله بعد أن يكون ذكيّا, وربما يبلغ ضعف الغدد المخية إلى حد يحصل معه خبل في العقل. وبذلك يتضح للسائل تحريم الاستمناء بغير شك للأدلة والمضار التي سبق ذكرها- ويلحق بذلك استخراجه بما يصنع على هيئة الفرج من القطن ونحوه, والله أعلم".

إنّ قارئ هذا الكلام إذ يقارنه بآراء ابن حنبل وابن حزم مثلا وإذ يعرضه على الواقع الجنسيّ للشّباب العربيّ لا يمكن أن لا يتساءل: هل استناد الفقهاء إلى معلومات دينيّة مبتورة وإلى "نتائج"

طبّيّة خاطئة وهل مبالغتهم في التّخويف والتّهديد والزّجر والوعيد من جهة أخرى يحلاّن مشكل تصريف الطّاقة الجنسيّة؟

وما بعد الحيرة

أهمّ ما يسم تصوّر المفسّرين والفقهاء للزّواج اعتبارهم إيّاه ضربا من عقود البيوع يشتري بموجبه الرّجل بضع المرأة. فيدفع مقابله مهرا نقدا آنيّا ويلتزم بالإنفاق على الزّوجة زمانيّا. ولم نجد في القرآن ما يثبت هذا التّصوّر فإن فيه إلاّ ما يؤكّد أنّ المهر عادة شائعة منذ الجاهليّة لم يمنعها القرآن ولكنّه لم يشجّع عليها فضلا عن أن يأمر بها. أمّا إنفاق الزّوج فإنّه متّصل بتحديد القوامة باعتبار أنّ الرّجال ليسوا قوّامين إلا بشرط الإنفاق[258] فإن غدا الإنفاق مشتركا بين الزّوجين غدت القوامة بمعنى المسؤوليّة قوامة مشتركة[259]. على أنّ من الطّريف أنّ موقف الفقهاء والمفسّرين على تعسّفه على النّصّ القرآنيّ هو الّذي بقي شائعا في المخيال الاجتماعي للمجتمعات الإسلاميّة اليوم بل حتّى في قوانينها وذلك

---

[258] إن قيل إنّ الآية الرّابعة والثّلاثين من سورة النّساء: "الرّجال قوّامون على النّساء بما فضّل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم..." لا تحدّد القوامة بشرط الإنفاق فحسب بل بشرط التّفضيل قلنا إنّ عبارة "بعضهم على بعض" لا تحدّد المفضّل من المفضّل عليه.

[259] نتنزّل في إطار الشّراكة هذا الفصل 23 من مجلّة الأحوال الشّخصيّة التونسيّة الّذي يلزم الزّوجة بالإنفاق على أسرتها إن كان لها مال.

رغم خروج المرأة إلى سوق العمل وإعالتها لعديد الأسر. وإذا أخذنا البلاد التّونسيّة مثالا تبيّنّا أنّ اللغة مجال المخيال ما زالت تحمل إلى الآن معنى البيع والشّراء من ذلك أنّ اعتماد فعل "أعطى ابنته" محيلا على البنت الّتي ستتزوّج يؤكّد استمرار مبدإ تزويج الوليّ للبنت أوّلا وتؤكّد أنّ الزّواج تسليم "موضوع" حتّى لا نقول "بضاعة" للزّوج. أمّا القوانين التّونسيّة فإنّها على سيرها في المساواة بين الزّوجين أشواطا كبيرة جدّا ما زالت تقتضي وإن ضمنيّا مبدأ "اشتراء الزّوج بضع المرأة" إذ لا يجوز للزّوج إجبار الزّوجة على البناء إلاّ إذا دفع المهر[260].

ولا شكّ أنّ إدراج الزّواج ضمن عقود البيوع يتّصل أيّما اتّصال بتحديد السّيادة داخل العائلة. فالمشتري هو الّذي يقرّر وما على البضاعة باعتبارها موضوعا سوى واجب التّنفيذ. وليس من الاعتباطيّ ما أسلفناه من تقريب التصوّر الفقهيّ بين الزّوجة والأمة، فكلتا العلاقتين قائمة على واجب الإنفاق الّذي يقابله واجب الطّاعة. ولعلّ نشدان المفسّرين والفقهاء تأكيد سيادة الزّوج على الزّوجة هو ما حمل جلّهم على تحريم زواج المتعة الّذي لم يحرّمه القرآن بل عمر بن الخطّاب وحده ذلك أنّ زواج المتعة يمكّن المرأة من بعض حرّية اختيار ومن انفصال سريع لا تسمح به المنظومة الفقهيّة الّتي تذهب في تعقيدها حدّ مناقضة ما عرضناه من أحاديث واضحة للرّسول تسمح للزّوجة بالخلع من زوجها وإن لم تعتب

---

[260] مجلّة الأحوال الشّخصيّة التّونسيّة، فصل13.

عليه في دين ولا خلق بل إنّ هذه الأحاديث تسمح لها بالخلع لمجرّد انزعاجها من دمامة زوجها. وقد تجاوز سعي الفقهاء إلى استرقاق المرأة الزّواج ليمتدّ إلى ما بعده أثناء العدّة فحاولوا إطالة مدّتها وتعقيدها وإن خالفوا في ذلك القرآن والسّنّة أو تمحّلوا دلالاتهما اللغويّة الواضحة.

ولسيادة الزّوج الّتي يثبتها المفسّرون والفقهاء وجوه عديدة لا شكّ أنّ السّيادة الجنسيّة من أبرزها. فرغم أنّ مفهوم الإحصان القرآنيّ يشمل كلاّ من الرّجال والنّساء فإنّ جلّ الفقهاء قد تجاهلوه وسعوا إلى إقصاء متعة المرأة الجنسيّة واعتبار الزّوجة مجرّد موضوع جنسيّ عليها الاستجابة المطلقة لرغبات الزّوج الجنسيّة. ويتزامن إقصاء متعة المرأة مع الاحتفاء بمتعة الرّجل وهو احتفاء كمّي أساسا يستند إلى ضرورة التّنويع الجنسيّ ويجعل من تعدّد الزّوجات الّذي لا يبيحه القرآن ولا يرضاه الرّسول لابنته بديهة بل أسّا من أسس الإسلام.

ولئن أمكن تفهّم قدماء المفسّرين يقبلون تعدّد الزّوجات باعتباره بديهة اجتماعيّة فإنّ موقف المحدثين المدافعين عنه في بعض البلدان والدّاعين إليه في بلدان أخرى جدير بالنّظر، ذلك أنّ تعدّد الزّوجات يقدّم حلاّ نموذجيّا بل سحريّا ل"مشاكل" الزّنى والعنوسة وسواهما. فيخلط "المحدثون" خلطا جليّا بين منظورين. المنظور الأوّل هو الزّواج باعتباره تنظيما للجنسانيّة البشريّة الّتي تختلف أيّما اختلاف عن الممارسة الجنسيّة الطّبيعة لدى الحيوان، وقد أسلفنا أنّ الجنسانيّة لدى الإنسان فعل ثقافيّ يبدأ منذ الامتناع عن الزّواج

بالمحارم، فإذا فتحنا باب التّنويع الجنسيّ ذريعة لتعدّد الزّوجات أمكن أن يكون الباب نفسه ذريعة للنّساء والرّجال لتعداد العلاقات الزّوجيّة ممّا قد تقبله الشّريعة في تأويلها الحرفيّ وممّا ترفضه مقاصدها السّامية الّتي تنشد تنظيم المجتمعات وتهذيبها. وهذا التّهذيب هو جوهر المنظور الثّاني للزّواج إذ أنّه مؤسّسة اجتماعيّة تنشد إرساء علاقات أسريّة تقوم على قدر أدنى من التّوازن النّفسيّ والعاطفيّ لا يكفلهما في جلّ الأحيان تعدّد الزّوجات بما ينتج عنه من تشتّت للعلاقات الأسريّة وتفكّك للنّوى الاجتماعيّة الأسريّة.

على أنّ وعينا بكلا المنظورين لا يمنعنا من الدّعوة إلى إعادة النّظر في تمثّل المجتمعات المسلمة اليوم للزّواج بين الموانع الشّرعيّة والواقع الاجتماعيّ، فتأخّر سنّ الزّواج من جهة ممّا يخالف الشّائع في المجتمعات الإسلاميّة الأولى وتشديد الموانع الشّرعيّة للممارسات الجنسيّة من جهة أخرى يطرح أمام الشّباب مشكل تصريف الطّاقة الجنسيّة بين الكبت الجنسيّ بنتائجه النّفسيّة والبدنيّة الوخيمة وبين ممارسات جنسيّة كئيبة يصحبها في أغلب الأحيان شعور بالذّنب تتفنّن المؤسّسة الدّينيّة الحديثة في تعميقه وترسيخه.

الفصل الثالث

الحيرة في الجنسيّة المثليّة

غدت مسألة الجنسيّة المثليّة مطروحة صراحة هذه السّنوات الأخيرة أكثر من أيّ وقت مضى، ولا يعني هذا بالضّرورة أنّ الممارسة الجنسيّة المثليّة قد زادت بل إنّ ما زاد هو التّعبير عنها أو بعبارة أخرى تمثيلها[261]. ولا شكّ أنّ مفاهيم حقوق الإنسان والاختلاف والحرّية المسؤولة وسواها كان لها دور في تحويل الموضوع من المسكوت عنه إلى الممكن طرقه لا سيّما في البلدان الغربيّة حيث تطرح بعض التّشريعات إمكان المعاشرة القانونيّة بين المثليّين وتذهب بعض التّشريعات الأخرى إلى إمكان زواج المثليّين. ورغم وجود الممارسة الجنسيّة المثليّة في بلداننا العربيّة الإسلاميّة فإنّ السّكوت عن هذه المسألة ما زال غالبا. فإذا عدنا إلى ما يقوله القرآن والسّنّة في المسألة وجدنا أنفسنا إزاء ضروب من الحيرة الفكريّة شتّى.

[261] Chaboudez(Gisèle) : *Rapport sexuel et rapport des sexes*, Paris, Denoël 2004 , p-363.

حيرة 1

الازدواج الجنسيّ في القرآن؟

يقول الله تعالى: " يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ"(الحجرات13/49). وترى رجاء بن سلامة إذ تقرأ هذه الآية أنّ "النّظام الإلهي الجندريّ ينبني على ثنائية صريحة ولا يقبل جنسا ثالثا"[262]. والحقّ أنّنا لا نتصوّر هذه الآية محيلة على النّظام الجندريّ بل على التّمييز البيولوجي الشّائع الّذي يعسر نفيه. وحتّى إذا عدنا إلى الاضطراب في النّوع الّذي تشير إليه باتلر[263] فإنّنا لا نجد نظاما جندريّا ثلاثيّا أو رباعيّا أو حتّى خماسيّا بل إنّ كلّ تصوّر للفرد لجنسه لا يمكن أن يخرج في المنطلق عن الثّنائية البيولوجيّة (أنثى/ذكر) باعتبارها مرجعا يمكن الاندراج فيه أو الاختلاف عنه ولكن لا يمكن نفيه البتّة. فالمثليّون أو المزاوجون أو من يبدّلون جنسهم أو من يرون أنفسهم لا نساء ولا رجالا وفق

---

[262] رجاء بن سلامة: بنيان الفحولة، أبحاث في المذكّر والمؤنّث، تونس، دار المعرفة للنشر 2006، ص27.

[263] Judith Butler : *Trouble dans le genre, pour un féminisme de la subversion*, Paris, Editions la Découverte 2005.

تعبير بن سلامة[264] إنّما هم في **أغلب الحالات** يمتلكون من المنظور البيولوجيّ ذكرا أو لا يمتلكونه. بل إنّنا نذهب إلى أبعد من ذلك إذا افترضنا أنّ الآية لا تحيل على "الطّبيعيّ" بل على "الثّقافيّ"، فلم لا يكون القرآن في تقريره أنّ الإنسان خلق من ذكر وأنثى يشير إلى الازدواج الجنسيّ البيولوجيّ والنّفسيّ الّذي يتميّز به كلّ كائن بشريّ. وهذا التّأويل الممكن ممّا يسمح به تركيب الآية المذكورة (خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى) ذلك أنّ اعتماد حرف الجرّ "من" الّذي يفيد التبعيض قابل لتأويل تبعيض منفصل هو التّفسير الشّائع (خلقنا النّاس من ذكور متمكّنين في الذّكورة ومن إناث متمكّنات في الأنوثة) ولتأويل تبعيض متّصل لا تنفيه اللغة العربيّة (خلقنا النّاس كلّ واحد منهم حاملا في ذاته بعض السّمات الذّكوريّة وبعض السّمات الأنثويّة)[265].

ورغم إمكان هذا التّأويل المفيد ازدواجا جنسيّا في الذّات البشريّة الواحدة فإنّ القرآن يظلّ في سياقاته الأخرى كاشفا عن تكامل "أصليّ" بين المذكّر والمؤنّث وإن يكن في مجال تجريديّ تصوّريّ لا حسّيّ ماديّ. أفلم يؤكّد الله عزّ وجلّ مرّتين وحدانيّته

---

[264] بنيان الفحولة ص 28.

[265] نجد تأويلا مشابها عند دولتو الّتي تعتبر أنّ آدم وحوّاء قد يكونان تمثيلين رمزيّين للدّوافع الفاعلة والمنفعلة الّتي نجدها لدى الإنسان الواحد ذكرا كان أو أنثى.

Françoise Dolto : *Le féminin*. Paris. Gallimard 1998. p 25 .

ويتظافر على هذين التّأويلين تأويل آخر يعتبر أنّ الأداة "من" لا تفيد في هذا السّياق التّبعيض بل المصدريّة فيكون معنى الآية أنّ النّاس كلّهم قد خلقوا انطلاقا من ذكر وأنثى هما آدم وحوّاء.انظر مفاتيح الغيب مج 14 ج28 ص137.

في مقابل الآلهة المتعدّدة الشّائعة في الجزيرة العربيّة بإثباته أن ليست له تعالى صاحبة (بتاء التّأنيث) (الأنعام101/6-الجـنّ3/72). ولا يمكن أن نضرب صفحا عن اعتماد المؤنّث في كلمة صاحبة باعتباره اعتمادا يقتضي أن يكون الله عزّ وجلّ في موضع المـذكّر اللغـويّ الّذي لا يتصوّر تكامله إلاّ مع مؤنّث لغويّ. ولئن أكّدنا أنّنا في هذا المقام نعرض لمقولات لغويّة تجريديّة لا علاقة لها بالكيان الفعليّ للّه عزّ وجلّ الّذي لا يمكن لبشر تمثّله إذ ليس كمثل الله شيء[266] فإنّنا مع ذلك نلاحظ أنّ مفسّرا مثل الطّبري لا يجد حرجا من الإحالـة في هذا المقام الرّمزيّ على المجال البيولوجي إذ يقول في تفسيره لقول الله تعـالى: "...أَنَّـى يَكُـونُ لَـهُ وَلَـدٌ وَلَـمْ تَكُـنْ لَـهُ صَاحِبَةٌ..."(الأنعام101/6) :**"والولد إنّما يكـون مـن الـذّكر والأنثى. ولا ينبغي أن يكون للّه سبحانه صـاحبة فيكـون لـه ولد"**[267]. والمهمّ أنّ الافتراض المستحيل في القرآن قد اعتمد مقولة الذّكر اللّغويّة للإحالة على اللّه تعالى وأسند إليه صاحبة مفترضـة مستحيلة ليست إلاّ مؤنّثا لغويّا وإن لم تكن أنثى ممّا يدعم تـصوّر التّكامل الثّنائيّ بين الذّكوريّ والأنثويّ وممّا يدفعنا إلى التّساؤل عن طرق تعامل القرآن نفسه مع الحالات الّتي يضيع فيها هذا التّكامـل المفترض أو بالأحرى يتّخذ أشكالا أخرى شأن حالة الجنسيّة المثليّة أو حالتي السّحاق واللواط باعتماد مصطلحات الفقهاء والمفسّرين.

---

266 "...ليس كمثله شيء وهو السّميع البصير" (الشّورى11/42).

267 جامع البيان ج5 ص293.

حيرة 2

السّحاق خبرا أو لماذا سكت القرآن عن السّحاق؟

في القرآن سعي إلى تنظيم الحياة الجنسيّة استنادا إلى أطر تضيق أو تتّسع وفق الجنسين ووفق الانتماء الاجتماعيّ. فمن ذلك أنّ القرآن قنّن الزّواج وأشار إلى بعض العلاقات الجنسيّة المحرّمة شأن الزّنا وشأن الزّواج بالمحارم الّذين عدّدهم. وليس غرضنا في هذا المستوى الإطناب في تحديد تصوّر القرآن للجنس بقدر ما ننشد الإجابة عن السّؤال التّالي متفرّعا إلى عنصرين: العنصر الأوّل هو: لماذا صمت القرآن عن السّحاق (أي العلاقة الجنسيّة بين الأنثيين) في حين أنّه أشار إلى مجالات متعدّدة من الممارسات الجنسيّة؟، والعنصر الثّاني هو: لماذا صمت القرآن عن السّحاق في حين أنّه أشار إلى اللواط (على افتراض أنّ اللواط هو العلاقة الجنسيّة بين الذّكرين)؟

إنّ هذين السّؤالين يستمدّان مشروعيّتهما من تصوّر القرآن لنفسه ومن تصوّر المسلم للقرآن، فإذا كان القرآن كتابا إلهيّا حكيما فإنّه لا يجوّز لقارئه التّساؤل عمّا ورد فيه ولا التّساؤل عن

كيفيّة ما ورد فيه فحسب وإنّما يجوّز لقارئه التّساؤل عمّا لم يرد فيه من الممكن وروده[268]. ولا نغفل في هذا المجال الإشارة إلى أنّ البعض قد شكّك في صمت القرآن عن السّحاق معتبرا أنّه المقصود بالفاحشة في قول الله تعالى: "وَاللاَّتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ..." (النّساء 15/4)[269]. على أنّ كلمة "الفاحشة" هي من الكلمات العامّة الّتي يمكن أن تخصّص بكلّ "فعل تعظم كراهيته في النّفوس ويقبح ذكره في الألسنة حتّى يبلغ الغاية في جنسه"[270]، ولهذا العموم فإنّنا لا نرى أيّ موجب لتخصيص "الفاحشة" بالسّحاق في غياب دليل لغويّ أو نقليّ. بل إنّنا لو افترضنا جدلا هذا التّخصيص الغائب وقبلنا جدلا أنّ الفاحشة تشير إلى السّحاق فإنّ هذا الإقرار الافتراضيّ لن ينفي مشروعيّة تساؤلنا السّابق بل سيحوّله إلى تساؤل مشابه هو: لماذا أطنب القرآن في الإشارة إلى اللواط في حين لم يشر إلى السّحاق إلاّ مرّة واحدة باستعمال كلمة عامّة لا تخصّصه البتّة؟

من المهمّ أن نذكّر منذ البدء أنّ القرآن لم يخاطب مجموعة النّساء قطّ وإنّما اقتصر على خطاب مجموعة الرّجال حتّى في

---

[268] يعمد عدد كبير من مفسّري القرآن إلى التّساؤل عن سبب وروده وفق صورة حاصلة لا وفق صورة مفترضة. ويكثر ضرب التّفسير هذا في مجال ما يوسم بالتّفسير العقليّ شأن تفسير الزّمخشري أو تفسير الرّازي.

[269] أحكام القرآن ج1 ص354- مفاتيح الغيب مج5 ج9 ص239.

[270] أحكام القرآن ج1 ص354.

المسائل الّتي تهمّ الإناث[271]. على أنّ هذه المسائل كانت دوما متّصلة اتّصالا وثيقا بالتّنظيم القضيبيّ للعالم الّذي يجعل المرأة موضوعا لمتعة الرّجل. ولذلك يمكننا أن نقرّ منذ الآن أن لا وجود في القرآن لمسائل تهمّ المرأة بمعزل عن الرّجل، فالمحيض يُطرح باعتباره أذى يلزم الرّجال باعتزال النّساء أثناءه. أمّا الزّواج والطّلاق والعدّة فهي كلّها مسائل تهمّ المرأة ولكنّها تهمّ الرّجل أيضا. ولا يشير القرآن إلى امتناع المرأة عن الصّلاة أو الصّيام أثناء الحيض، وهي مسألة خاصّة بالمرأة دون الرّجل فلا نستفيدها إلاّ من السّنّة النّبويّة. فهل يسمح لنا هذا كلّه بأن نفترض أنّ سكوت القرآن عن السّحاق ليس سوى وجه من وجوه تغييب المرأة مستقلّة عن الرّجل في القرآن؟ وهل يندرج هذا التّغييب في إطار ما يتجاوز القرآن من سنّة ثقافيّة كاملة في العصر الوسيط لا تعتبر المرأة كائنا مستقلاّ وإنّما تنظّم العلاقات الجنسيّة على أساس جندر (gender) طراز وجندر تابع؟ أم هل السّكوت عن السّحاق متّصل بعدم إحاطة الدّالّ(le signifiant) بالأنثويّ مثلما تطرحه مقاربات التّحليل النّفسيّ؟ إنّ لاكان (lacan) [illegible] يبيّن أنّ الدّالّة القضيبيّة تعبّر عن الرّجل ولكنّها تعجز عن تمثيل الأنثويّ تمثيلا كاملا،

---

271 غابت من القرآن مجموعة النّساء مخاطبا وظهرت مجموعات من النّساء جزئيّة أو أفراد مخاطبات في بعض الآيات (انظر على سبيل المثال: آل عمران 3/42-43، الأحزاب 33/33). وقد وردت في "ناقصات عقل ودين" محاولة تفسير لغياب خطاب النّساء المباشر وذلك بالاستناد إلى مفاهيم التّحليل النّفسيّ.

انظر: ألفة يوسف: ناقصات عقل ودين، تونس، سحر 2003 صص 88-89.

فيصرّح أنّ المرأة لا تكون إلاّ مقصاة بطبيعة الأشياء الّتي هي طبيعة اللغة[272].

ولكن ألا يمكن أن يكون الصّمت عن السّحاق لغة أي دالاًّ، وجها من وجوه تغييبه لأنّه ممارسة جنسيّة تقصي الرّجل فتكون بذلك خارجة عن التّنظيم القضيبيّ للعالم الّذي يجعل المرأة مجرّد موضوع لمتعة الرّجل؟ وألا يمكن أن يكون الصّمت عن السّحاق لغة مردّه أنّها ممارسة لا تشكّل خطرا بالنّسبة إلى منظومة الحفاظ على النّسب الأبويّ؟ إنّ تغييب السّحاق قد يكون استهجانا (لا تستأهل ممارسة جنسيّة خارج التّنظيم القضيبيّ الإشارة إليها) وقد يكون استنكارا ("تُعاقب" ممارسة جنسيّة خارج التّنظيم القضيبيّ بعدم الإشارة إليها) وسواء أكان تغييب السّحاق استهجانا أم استنكارا فإنّه في الحالتين إقرار بنمط جنسيّ طرازيّ (prototypique) لا يُتصوّر سواه. إنّ تغييب السّحاق يكشف عن مفارقة عميقة وهامّة في الآن نفسه ذلك أنّ السّحاق من منظور الاستهجان علاقة **تافهة** لا تندرج ضمن التّنظيم القضيبيّ، وكلّ ما لا يهمّ الرّجل لا يهمّ الإنسان إذ ليس الإنسان سوى الرّجل، ثمّ إنّ السّحاق علاقة تافهة لأنّها لا تهدّد النّظام الاجتماعيّ القائم على حفظ النّسب. ولكنّ السّحاق نفسه من منظور الاستنكار علاقة **شنيعة** لا يُمكن حتّى الإشارة إليها، وكيف لا وهي تقصي الرّجل

[272] Wladimir Granoff et Françojs Perrier : *Le désir et le féminin*, Paris, Flammarion 1979, p-12.

من الفعل الجنسيّ مهدّدة بذلك نرجسيّته الذّكوريّة القضيبيّة؟[273] ألا تذكّرنا المفارقة بين الاستهجان والاستنكار بمفارقة أخرى ضمن المخيال الجماعيّ تعتبر المرأة ناقصة أي تستهجنها وتعدّها في الآن نفسه صاحبة كيد عظيم أي تستنكرها؟

[273] إنّ الأخبار القديمة تقدّم لنا في الآن نفسه صورا من استهجان السّحاق وصورا أخرى من استنكاره. فمن صور الاستهجان الخبر التّالي: "قيل لرجل: امرأتك تساحق، قال: إذا أعفتني من الّذي يعمل القطام في الجوف دعها تفعل ما أحبّت" (نزهة الألباب ص242) ومن صور الاستنكار قول أحد الشّعراء: " قولوا لمن تهوى السّحاق الّذي حرّمه الله فما فيه من خير// أخطأت يا كاملة الحسن إذ أقمت اسحاق مقام الزّبير" (نزهة الألباب ص247).

حيرة 3

السّحاق حكما

غاب السّحاق في القرآن خبرا فضلا عن أن يغيب حكما. ومع ذلك فإنّ الآية الرّابعة عشرة من سورة آل عمران لا يمكن أن لا تستنفر ذهن القارئ المعاصر. تقول هذه الآية: "زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ...". وواضح أنّ الله عزّ وجلّ يسند حبّ الشّهوات المذكورة إلى النّاس جميعهم، ومن هذه الشّهوات النّساء. فهل يعني هذا أنّ هذه الآية تصرّح بأنّه قد زُيّن للنّساء (باعتبارهنّ من النّاس) حبّ الشّهوات من النّساء؟ إنّ الحيرة الّتي قد تنتاب قارئ القرآن الحديثَ لا يبدو لها أيّ أثر عند المفسّرين القدامى الّذين لم تستوقفهم في هذا السّياق كلمة: "النّاس" رغم دلالتها المعجميّة العامّة والمتّسعة. فوفق المعاجم العربيّة لا تستعمل هذه الكلمة للدّلالة على جنس دون آخر ولا على جماعة دون أخرى، وذلك خلافا لكلمة:"قوم" الّتي تستعمل في أصل اللغة العربيّة للإحالة على جماعة الرّجال فحسب. وهذا الاستعمال تثبته المعاجم ويؤكّد قول الله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَى أَنْ

يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وِلاَ نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَى أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ..." (الحجرات11/49).

إنّ النّظرة "المطمئنّة" إلى قول الله تعالى "زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ..." قد تواترت لدى كثير من المفسّرين نذكر منهم على سبيل المثال الرّازي الّذي يقول: "واعلم أنّ الله تعالى جعل في إيجاد حبّ الزّوجة والولد في قلب **الإنسان** حكمة بالغة، فإنّه لولا هذا الحبّ لما حصل التّوالد والتّناسل"[274]. إنّ صاحب مفاتيح الغيب يعاوض دون أيّ إشكال بين الرّجل والإنسان إلاّ إذا تصوّرنا أنّ الرّازي قد يقبل إمكان الزّواج بين أنثيين ممّا لا يُتصوّر ولا يكون طبعا. ومن المنظور نفسه يكتفي الطّبري بأن يقرّ: "زُيِّن **للنّاس** محبّة ما يشتهون من النّساء والبنين وسائر ما عدّ"[275]. بل إنّ ابن عربي الّذي يعمد إلى قراءة إشاريّة عرفانيّة لم يجد في الآية المذكورة ما يدعو إلى الحيرة والتّساؤل[276]. ويمكن أن نفسّر هذا الاطمئنان بما أسلفناه من اعتبار الذّكر طرازا للإنسان ممّا سمح لهؤلاء المفسّرين بإنشاء تعاوض بالقوّة بين كلمة "النّاس" دالاّ وكلمة "الرّجال"

---

[274] مفاتيح الغيب مج 4 ج 7 ص 212.

[275] جامع البيان ج3 ص198.

[276] سبق لابن عربي أن اعتمد أحيانا قراءة رمزيّة مجازيّة لدوالّ تحيل في معناها الحقيقيّ على جنسي الرّجال والنّساء. انظر: محي الدّين بن عربي: تفسير القرآن الكريم، بيروت، دار الأندلس 1981، صص255-256.

مدلولا فيكون النّساء وسائر ما عدّدت الآية موضوع شهوة الرّجال دون سواهم.

وقد توقّعنا أن نجد لدى المفسّرين المحدثين للقرآن توقّفا إزاء عموم كلمة "النّاس" وخصوص شهوة النّساء. ولكنّنا وجدنا ابن عاشور يعتبر اشتهاء النّساء من أصول الشّهوات **البشريّة** قائلا: "وبيان الشّهوات بالنّساء والبنين وما بعدهما بيان بأصول **الشّهوات البشريّة** الّتي تجمع مشتهيات كثيرة والّتي لا تختلف باختلاف الأمم والعصور والأقطار، فالميل إلى النّساء مركوز في الطّبع وصفه الله تعالى لحكمة بيان النّوع بداعي طلب التّناسل". وواضح أنّ هذا التّعميم يقصي المرأة ذاتا مشتهية ولا يعرض لها إلاّ باعتبارها ذاتا مشتهاة بالطّبع. غير أنّه في مقابل التّعميم في مجال الشّهوة الجنسيّة نجد تفصيلا للجنسين إذ يعرض المفسّر إلى شهوة البنين فيقول: "ومحبّة الأبناء أيضا في الطّبع إذ جعل الله في الوالدين من **الرّجال والنّساء** شعورا وجدانيّا يشعر بأنّ الولد قطعة منهما"[277]. ويتواصل تفصيل الجنسين فيما يخصّ شهوة الذّهب والفضّة: "والذّهب والفضّة شهوتان يحسن منظرهما وما يُتّخذ منهما من حلي **للرّجال والنّساء**"[278].

إنّنا نلاحظ الاطمئنان إلى أنّ كلمة النّاس العامّة تحافظ على عمومها في مجال الرّغبة في الإنجاب ومجال شهوة الذّهب والفضّة،

---

[277] التّحرير والتّنوير ج3 ص181.

[278] السّابق، الصّفحة نفسها.

كما نلاحظ الاطمئنان إلى أنّ هذه الكلمة نفسها تتحوّل بقدرة قادر إلى كلمة خاصّة فتقتصر على الرّجال فحسب في مجال الشّهوة الجنسيّة. إنّ هذا الاطمئنان غريب لأنّه لا يستند إلى أدنى قرينة لغويّة أو مقاميّة، والأغرب أنّه اطمئنان يتواتر حتّى في كتابات المحدثين منهجا وفكرا. وهذا شأن الباحثة التّونسيّة آمال قرامي الّتي لا يستفزّها في الآية إسناد النّساء شهوة للنّاس لا للرّجال. وإنّما تقتصر قرامي من منظور نسويّ على اعتبار أنّ النصوص الدّينيّة تقرن المرأة بالأشياء[279]. ولا شكّ أنّ الاقتصار على أيّ تأويل للآية يطمئنّ إلى بداهة معناها إنّما هو اقتصار يفقّر قراءة القرآن من أبعاد كثيرة مختلفة. ومن هذه الأبعاد إمكان التّساؤل: لماذا لا يمكن أن يكون في اختيار كلمة النّاس العامّة وإسناد النّساء إليها باعتبارهنّ من الشّهوات دلالة عميقة حكيمة تتجاوز معنى جنسانيّة الشّهوة أو معنى الممارسة الجنسيّة لتشمل إشارة ضمنيّة رمزيّة إلى شوق ممكن بين أنثيين، على أساس أنّ النّساء، باعتبارهنّ أمّهات بالقوّة، هنّ مجال الشّوق الأصليّ الّذي يحرّك في البدء كلّ طفل، ذكرا كان أو أنثى، نحو الأمّ. فقد بيّنت التّجارب التّحليليّة النّفسيّة منذ فرويد أنّ المرحلة الأوديبيّة الّتي يشتاق فيها الذّكر إلى أمّه والأنثى إلى أبيها، مسبوقة بمرحلة "ما قبل الأوديب" (préoedipe) الّتي يشتاق فيها كلّ من الذّكر والأنثى إلى الأمّ. وشوق البنت الأصليّ إلى أمّها هو ما دعا فرويد نفسه إلى أن يقرّر أنّ في الجنسيّة المثليّة الأنثويّة شيئا

---

[279] الاختلاف في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، ص692.

من الطّبيعيّ[280]. فهل تكون علاقة الشّوق "الطّبيعيّة" بين الطّفل الأنثى وأمّها، إضافة إلى عدم تهديد السّحاق للدّالّة القضيبيّة الرّمزيّة، هما اللّذان يفسّران أنّ عدد النّساء اللّواتي يتّجهن إلى الطّبيب النّفسانيّ بسبب "عرض" الجنسيّة المثليّة أقلّ من عدد الرّجال الّذين يتّجهون إلى الطّبيب النّفسيّ بسبب العرض نفسه؟[281] أم هل تكون العلاقة "الطّبيعيّة" مع الأمّ هي الّتي تفسّر أنّ لاكان يدرج كلّ من يتّخذ النّساء موضوعا للشوق ضمن المغايرين الجنسيّين وذلك مهما يكن جنسه رجلا أو امرأة[282].

---

[280] Serge André: *Que veut une femme?* Paris, Seuil 1995, p-178.

[281] *Le désir et le féminin*, pp 23-24

[282] *Rapport sexuel et rapport des sexes*, p-370 .

اللواط خبرا

في القرآن آيات كثيرة تعرض للفاحشة الّتي أتاها قوم لوط وما سبقهم إليها أحد من العالمين، ومن هذه الآيات: "وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ- إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُسْرِفُونَ" (الأعراف7/80-81)، "أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ-وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ" (الشعراء26/165-166)، "وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ-أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ" (النمل27/54-55)، "وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ-أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ السَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِي نَادِيكُمُ الْمُنْكَرَ..." (العنكبوت29/28-29).

ولا يمكن للقارئ أن لا يلاحظ الفرق الواضح بين إخبار القرآن عن السّحاق وإخباره عن اللواط. ففي مقابل تغييب السّحاق يشير

القرآن إلى اللواط في مواضع متعدّدة. وليس الأمر غريبا فلئن خرج السّحاق عن التّنظيم القضيبيّ للعالم، ومسّ النّرجسيّة الذّكوريّة وأضمر تصوّرا مختلفا لمتعة المرأة الجنسيّة، ونفى اقتصار المرأة على أن تكون موضوعا لمتعة الرّجل، فإنّه يحافظ مع ذلك على المرأة موضوعا ممكنا لمتعة الرّجل وإن يكن ذلك بالقوّة لا بالفعل[283]. وفي مقابل ذلك فإنّ اللواط لا يخرج عن التّنظيم القضيبيّ للعالم فحسب وإنّما يحوّل الذّكر موضوعا لمتعة الذّكر فيتجاوز الخروج عن التّنظيم القضيبيّ للعالم إلى تحطيم هذا التّنظيم الّذي لا يكون إلاّ بوجود موضوع واحد ممكن للمتعة الذّكوريّة وهو المرأة.

إنّ "استهجان" الأنثى اجتماعيّا لأنّها مجرّد موضوع لمتعة الرّجل هو ما يفسّر "استبشاع" اللواط واستنكاره. فالمفسّرون يستنكرون اللواط لأنّه يحوّل الذّكر إلى موضوع لمتعة الذّكر ومن ثمّ فهو يكسب الذّكر "الموضوع" سمات الأنثى محطّما الدّالّة القضيبيّة الرّمزيّة الّتي يعتبرها جلّ المفسّرين طبيعيّة. فهذا الرّازي يقول: "الذّكورة مظنّة الفعل والأنوثة مظنّة الانفعال فإذا صار الذّكر منفعلا والأنثى فاعلا كان ذلك على خلاف مقتضى الطّبيعة وعلى عكس الحكمة الإلهيّة[284]. إنّ اللواط خطير لأنّه يجعل الذّكر المتفوّق الأفضل الفاعل يكتسب بعض سمات الأنثى المستهجنة المنفعلة.

---

283 تظلّ السّحاقيّة في المنظور الذّكوريّ قابلة لأن تكون موضوعا لمتعة الرّجل.انظر مثلا أخبارا على تحوّل السّحاقيّات إلى مغايرات: نزهة الألباب ص245.

284 مفاتيح الغيب مج 7 ص176.

ولذلك ما زلنا إلى اليوم نجد المجتمعات الإسلاميّة على استنكارها اللواط تفضّل في حال تحقّق علاقة مثليّة بين رجلين الرّجل الفاعل على الرّجل المنفعل الّذي يحطّ قدر الرّجال إذ يقوم وفق المخيال الاجتماعيّ بدور المرأة[285].

---

[285] Malek Chebel : *L'esprit de sérail : Mythes et pratiques sexuels au Maghreb*, Paris, Payot 2003, p-75.

حيرة 5

اللواط حكما

اعتبرنا في الفقرة السّابقة (حيرة 4) اللواط فاحشة واضحا معناها متمثّلا في إتيان للذّكور من العالمين ممّا تثبته جلّ التّفاسير وتركّز عليه. على أنّنا إذا نظرنا في الآيات الّتي تعرض للّواط وتأمّلناها لوجدنا أنّ فاحشة قوم لوط تدقّق إتيان الذّكور بأنّه إتيان الرّجال شهوة من دون النّساء: "وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ- إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُسْرِفُونَ" (الأعراف7/80-81)، "وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ-**أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ** بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ" (النمل27/54-55). وتجسّمت فاحشة قوم لوط في مواضع أخرى من القرآن الكريم في إتيان الرّجال وقطع السّبيل وإتيان المنكر في النّادي: "وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ-**أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ السَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِي نَادِيكُمُ الْمُنْكَرَ**..." (العنكبوت29/28-29).

وقد يبدو مرجع إتيان الرّجال واضحا باعتباره مبدئيّا ذا بعد جنسيّ يفيد وطء الرّجال. أمّا قطع السّبيل وإتيان المنكر فقد

اختلف فيه المفسّرون اختلافات كبيرة. فقرأ بعضهم قطع السّبيل في معناه الحقيقيّ باعتباره قطع الطّريق على النّاس كما يفعل قطّاع الطّريق[286]، ورغم غياب القرينة السّياقيّة أو المقاميّة فقد قرأ بعض المفسّرين الآخرين قطع السّبيل في معان مجازيّة شأن "قطع السّبيل المعتاد مع النّساء المشتمل على المصلحة الّتي هي بقاء النّوع"[287] أو قطع المسافرين عليهم بفعلهم الخبيث وذلك أنّه فيما ذكر عنهم كانوا يفعلون ذلك بمن مرّ عليهم من المسافرين، من ورد بلادهم من الغرباء[288]، وأضاف الطّبرسي بعض التّفاصيل ذاكرا أنّ قوم لوط "كانوا يرمون ابن السّبيل بالحجارة بالحذف فأيّهم أصابه كان أولى به ويأخذون ماله وينكحونه ويغرمونه ثلاثة دراهم وكان لهم قاض يقضي بذلك"[289].

ولم يسلم "إتيان المنكر" أيضا من اختلاف المفسّرين نظرا إلى عموم كلمة المنكر وضبابيتها. ولذلك تجسّم مرجع المنكر مختلفا من مفسّر إلى آخر، فهذا الطّبري يقول: "اختلف أهل التّأويل في المنكر الّذي عناه الله، الّذي كان هؤلاء القوم يأتونه في ناديهم، فقال بعضهم: كان ذلك أنّهم يتضارطون في مجالسهم...وقال آخرون بل ذلك أنّهم كانوا يحذفون من مرّ بهم...وقال بعضهم بل كان ذلك

[286] مجمع البيان ج 7-8 ص 440.
[287] مفاتيح الغيب مج 13 ج 25 ص59.
[288] جامع البيان ج 10 ص 135.
[289] مجمع البيان ج7-8 ص 440.

إتيانهم الفاحشة في مجالسهم"[290] وذكر الطّبرسي أنّ "مجالسهم تشتمل على أنواع من المناكير والقبائح مثل الشّتم والسّخف والصّفع والقمار وضرب المخراق وحذف الأحجار على من مرّ بهم وضرب المعازف والمزامير"[291] أمّا الرّازي فقد اعتبر أنّ المنكر هو: "قبح الإظهار"[292] أي إظهار الفاحشة شأن أنّهم "كانوا يأتون الرّجال في مجالسهم يرى بعضهم بعضا" كما يقول مجاهد[293]. وقد رجّح بعض المفسّرين تفسيرا دون آخر للمنكر شأن الطّبري الّذي يقرّ:" وأولى الأقوال في ذلك بالصّواب قول من قال: معناه وتحذفون في مجالسكم المارّة بكم وتسخرون منهم لما ذكرنا في الرّواية بذلك عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم"[294]، غير أنّ الأهمّ ليس في رأينا الاتّفاق على معنى مرجعيّ واحد لقطع السّبيل أو لإتيان المنكر، فلكلّ حججه وقراءاته، والقرآن حمّال أوجه لا سيّما في مجال عبارات عامّة ضبابيّة قابلة للتّفسير على الحقيقة أو على المجاز. إنّ الأهمّ في رأينا هو أن نتبيّن **أنّ فاحشة قوم لوط لم تكن مجرّد إتيان الرّجال بل تجسّمت في القيام بأفعال أخرى تهدّد أمن الآخرين وسلامتهم في أجسادهم وأنفسهم.** بل يمكن أن نذهب إلى أبعد من ذلك فنتساءل هل فاحشة قوم لوط هي إتيان

---

[290] جامع البيان ج 10 صص135-136.
[291] مجمع البيان ج 7-8 ص441.
[292] مفاتيح الغيب مج 13 ج 25 ص59.
[293] مجمع البيان ج7-8 صص440-441
[294] جامع البيان ج 10 ص 137.

الرّجال أم هل فاحشة قوم لوط هي **إجبار** الرّجال على مواقعتـــهم دون رضاهم إلى جانب الضّرب والحذف بالحجر والشّتم؟

إنّ القصّة القرآنيّة الواردة في سورة هود والحجـــر والـــذّاريات والقمر قد تميل بنا هذا الميل حيث نجد الله تعالى يقـــول: " وَلَمَّـــا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالَ هَـــذَا يَـــوْمٌ عَصِيبٌ- وَجَاءَهُ قَوْمُهُ يُهْرَعُونَ إِلَيْهِ وَمِنْ قَبْلُ كَانُوا يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ قَالَ يَا قَوْمِ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ **وَلَا تُخْزُونِ فِـــي ضَيْفِي** أَلَيْسَ مِنْكُمْ رَجُلٌ رَشِيدٌ" (هود 11/77-78) ويقول عـــزّ وجلّ في سورة الحجر: "وَجَاءَ أَهْلُ الْمَدِينَةِ يَسْتَبْـــشِرُونَ-قَـــالَ **إِنَّ هَؤُلَاءِ ضَيْفِي فَلَا تَفْضَحُونِ**-وَاتَّقُـــوا اللَّهَ وَلَا تُخْـــزُونِ"(الحجـــر 15/67-68-69). وتتكرّر القصّة نفسها في الذّاريات51/24-37 والقمر54/37. وتجمع القصص كلّها على أنّ الملائكة الّذين جاؤوا إبراهيم ليبشّروه بميلاد ابنه قد أعلموه في الآن نفسه بما سيحلّ على قوم لوط من عقاب عظيم. ويشير المفسّرون إلى أنّ قوم لوط هرعوا إلى مترل لوط لكي يراودوا ضيوفه الملائكة عن أنفسهم ظنّا منـــهم أنّهم رجال مرد حسان وجهلا منهم أنّهم ملائكة. ويؤكّد نـــصّ القرآن الكريم أمرين أساسيّين: الأوّل اتّـــصاف الملائكـــة بحكـــم الضّيوف إذ نجد عبارة الضّيف، ضيف إبراهيم تتكـــرّر في كـــلّ المواضع الّتي وردت فيها القصّة. أمّا الأمر الثّاني فهو خوف إبراهيم وفزعه لّما علم بمقدم قومه فهو يطمع في قوّة يدفعهم بها ("قَالَ لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ" هود11/80) ويدعوهم إلى أن لا يفضحوه أو يخزوه في ضيوفه. وواضح ممّا سبق أنّ قوم لـــوط

لن يأتوا داره لعرض علاقة ممكنة على ضيوفه يمكنهم قبولها أو رفضها وفق تصوّر العلاقات الجنسيّة القائم على الإيجاب والقبول، ولكنّهم أتوا دار لوط ليجبروا ضيوفه على علاقة جنسيّة لا يرغبون فيها أي ليلحقوا به الخزي والفضيحة في مجتمع يعدّ إكرام الضّيف من أسسه الأخلاقيّة الكبرى. وهذا ما يثبته المفسّرون كثير منهم. فالطّبري يؤكّد أنّ لوطا **خاف** على ضيوفه وعلم أنّه سيحتاج إلى **المدافعة عنهم**[295]. وبديهيّ أنّ المدافعة لا تكون إلاّ عمّن يُراد به الشرّ بفعل مّا ولا تكون المدافعة عمّن يُترك له الخيار في القيام بفعل أو عدم القيام به. ومن المنظور نفسه يشير السرّازي إلى أنّ لوطا "خاف عليهم (الضّيوف) خبث قومه وأن **يعجزوا عن مقاومتهم**"[296]. ولا تُتصوّر المقاومة ممّن كان راغبا في القيام بفعل من الأفعال أو موافقا عليه.

ويحوّل الطّبريُ إضمار "الاغتصاب" هذا تصريحا إذ يقول مفسّرا قول لوط: "ولا تخزون في ضيفي": "ولا تذلّوني بأن **تركبوا منّي في ضيفي ما يكرهون أن تركبوه منهم**"[297]. ويؤكّد الطّبري كره الضّيوف لما يودّ قوم لوط أن يفعلوه بهم: " قال لوط لقومه: إنّ هؤلاء الّذين جئتموهم تريدون منهم الفاحشة ضيفي وحقّ على

---

[295] السّابق ج7 ص79.

[296] مفاتيح الغيب مج9 ج18 ص32.

[297] جامع البيان ج7 ص84.

الرّجل إكرام ضيفه، فلا تفضحون أيّها النّاس في ضيفي وأكرموني في ترككم **التّعرّض لهم بالمكروه**"[298].

نتبيّن ممّا سبق أنّ فاحشة قوم لوط قد تتجاوز الضّرب والحذف بالحجر والشّتم إلى مواقعة الرّجال عنوة أي إلى "اغتصابهم" وهو ما يصرّح به ابن عاشور الّذي يقرّ بأنّ من وجوه إتيان قوم لوط للفاحشة أنّهم **يكرهون** المارّين عليها[299]. ويبدو أنّ الاغتصاب كان يتّجه أساسا إلى الضّيوف أي إلى الغرباء العابرين للقرية، وهو ما قد يفسّر إشارة القرآن إلى قطع السّبيل وما يفسّر تركيز القصّة القرآنيّة على حكم الضّيف وما يفسّر ما نقل الطّبري من أنّ قوم لوط قصروا "اغتصابهم" على من يحلّ ضيفا إذ قالوا للوط: "إنّا لا نترك عملنا فإيّاك أن تنزل أحدا أو تضيّفه أو تدعه ينزل عليك فإنّا لا نتركه ولا نترك عملنا"[300] ويؤكّد ابن عاشور أنّ قوم لوط كانوا يقعدون بالطّرق ليأخذوا من المارّة من يختارونه[301].

ولعلّ اتّساع "فاحشة" قوم لوط وتعدّيها الظّاهر الشّائع من إتيان الرّجال قد تجسّم لدى بعض الفقهاء الّذين اعتبروا أنّ "قوم لوط إنّما عوقبوا على الكفر"، ولذلك دخل في العقوبة كبيرهم وصغيرهم[302].

---

298 السّابق ص526.

299 التّحرير والتّنوير ج20 ص240.

300 جامع البيان ج11 ص564.

301 التّحرير والتّنوير ج20 ص240.

302 أحكام القرآن ج2 ص777.

ولكن لندع البحث في تجسّم فاحشة قوم لوط كما فُصّلت في القصص القرآنيّ. ذلك أنّنا إذا اتّفقنا بيسر على خلفيّة تحريم اللواط باعتباره من وجوه إلحاق الضّرر بالآخرين ضربا أو شتما أو اغتصابا، فلا يمكن للقارئ الحصيف أن لا يتساءل عن سبب تركيز القرآن على المعنى الشّائع لفاحشة قوم لوط، وهو المعنى الجامع بين جلّ الآيات متمثّلا في تخصيص إتيان الذّكور بأنّه إتيانهم **من دون** النّساء. وقد تجسّم هذا التّخصيص باعتماد العطف أو الحاليّة فمن اعتماد العطف قوله تعالى: "أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ-وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ" (الشعراء26/165-166)، فإنّنا إذا اتّبعنا قاعدة العطف اللغويّة وجدنا أنّ استنكار إتيان الذّكران متّصل باستنكار ترك ما خلق الله من الأزواج. وهذا شأن قولك: "أتأكل خبزا وتترك التّفّاح" فإنّك لا تستنكر أكل الخبز وحده وإنّما تستنكر أكل الخبز وترك أكل التّفّاح كليهما. أمّا اعتماد الحاليّة فقد ظهر في كلام الله عزّ وجلّ إذ يكرّر أنّ قوم لوط يأتون الرّجال من دون النّساء: "وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ- إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُسْرِفُونَ" (الأعراف7/80-81)، "وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ- أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ **الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ** بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ" (النمل27/54-55). وعبارة "من دون النّساء" هي في موضع الحاليّة ممّا يبيّن أنّ فاحشة قوم لوط تتحقّق بتوفّر الصّفتين معا أي إتيان الذّكور من ناحية وإتيانهم من دون النّساء من ناحية

ثانية، بل إنّ إتيان الرّجال -من المنظور اللغويّ- لا يُعدّ منهيّا عنه إلاّ إن كان فيه التفات عن النّساء وإعراض عنهنّ، فهو نهي عن الجمع بينهما[303]. وهذا نظير قوله تعالى: "أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ" (البقرة2/44). فليس الاستنكار للأمر بالبرّ وحده ولكن لنسيان النّفس في الآن نفسه.

وسواء أعمد القرآن إلى العطف أم إلى الحاليّة فإنّ الرّبط بين إتيان الرّجال والإعراض عن النّساء لا يمكن أن يكون اعتباطا وهو ينشئ قراءتين ممكنتين لغويّا: الأولى قراءة "آنيّة" تفترض أنّ عبارة "من دون النّساء" ومعناها الإعراض عن نكاح المرأة مجرّد تأكيد لعبارة "إتيان الرّجال" ومعناها نكاح الرّجال، ذلك أنّه في اللحظة الآنيّة الّتي يأتي فيها رجل رجلا فإنّه – مبدئيّا على الأقلّ- يعرض عن المرأة. أمّا القراءة الثّانية فزمانيّة تعتبر أنّ عبارة "من دون النّساء" تخصيص زمانيّ لإتيان الرّجل الرّجل، إذ يمكن أن يقتصر بعض الرّجال طيلة حياتهم على إتيان الرّجال ويمكن أن يجمع رجال آخرون بين إتيان الرّجال وإتيان النّساء في مراحل مختلفة من حياتهم،فيكونوا بذلك من المزاوجين(bisexuels) أي إنّهم لا ينتمون إلى مجموعة من يأتون الرّجال ويذرون النّساء.

وليس غرضنا تفويق رأي على آخر فليس مجال عملنا الإقرار بأحكام نهائيّة إذ نتذكّر دوما أنّه ما يعلم تأويل القرآن إلاّ الله، ولكنّ غرضنا الإقرار بحيرة فكريّة تدعو إلى البحث والتّفسير.

---

[303] مفاتيح الغيب مج2 ج3 ص50.

فيمكننا بموجب النّظر والتّأمّل اللذين أمرنا الله بهما أن نتساءل عن السّبب الممكن الّذي حمل كلام الله عزّ وجلّ بحكمته وصلاحيته لكلّ زمان ومكان أن يردف دائما فعل إتيان الرّجال بفعل الإعراض عن النّساء.

إنّ العلاقة المثليّة بين الرّجال تفترض عنصرين الأوّل هو الشّوق إلى الرّجال والثّاني هو الإعراض عن الجنس المغاير أي عن النّساء إعراضا طارئا أو مطلقا، وقد وجدنا القرآن يركّز على العنصر الثّاني. فهل يكون في تأكيد هذا العنصر أي في تأكيد الإعراض عن النّساء باعتباره اكتمال تجسيم الفاحشة دلالات لاواعية عميقة؟

للإجابة عن هذا السّؤال لا بدّ من تذكير سريع بالتمثّل اللاواعي للعلاقة الجنسيّة بين المرأة والرّجل مثلما يبيّنها التّحليل النّفسيّ اللاكاني(lacanien). تقوم هذه العلاقة على مفارقة بيّنة بين عنصرين أوّلهما رمزيّ يظهر في الخطاب اللغويّ ويقوم على التّكامل وثانيهما واقعيّ(réel)[304] يظهر في اللاوعي ويقوم على الانفصال. فأمّا الخطاب اللغوي فهو يصوّر علاقة تكامل بين الرّجل الفاعل الّذي يمتلك الذّكر(pénis) والمرأة المنفعلة الّتي تتقبّل الذّكر، وأمّا التّجسّم اللاواعي للقانون الجنسيّ فهو يحدّد الرّجل مشتاقا(désirant) والمرأة موضوعا للشّوق(objet du désir). وقد تبدو هذه الثّنائية قائمة على التّكامل على أنّنا إذا علمنا أنّ موضوع

---

[304] الواقعيّ أحد المواضع اللاكانيّة الثّلاثة إلى جانب الرّمزيّ والخياليّ. ويشمل ما لا يخضع للتّمثيل اللغويّ الرّمزيّ.

الشّوق لدى الإنسان رجلا وامرأة ليس إلاّ القضيب(phallus)[305]، وإذا علمنا أنّ المرأة تمثّل القضيب بالنّسبة إلى الرّجل، تبيّنا المفارقة بين التكامل الظّاهر والانفصال الفعليّ ذلك أنّ الرّجل إذ يشتاق إلى المرأة إنّما هو يشتاق إلى القضيب أي إلى ما يفتقر إليه، ولكنّه في شوقه هذا يُنتظر منه، وهو المفتقر، أن يسدّ افتقار الآخر أي افتقار المرأة إلى الذّكر، ومن هنا يكون الرّجل في آن واحد مفتقرا ومطلوبا منه أن يسدّ افتقار الآخر، وهذا ما "يجعل التّكامل المثاليّ في الخطاب يتعقّد بسرعة في محنة اللقاء"[306]. إنّ هذا الانشطار الأصليّ عند الرّجل بين افتقار أصليّ فيه وبين نداء الشّوق من المرأة المفتقرة هي أيضا والّتي تنشد من الرّجل سدّا لافتقارها، يفسّر القلق الّذي تبعثه رغبة المرأة في الرّجل.

يؤكّد لاكان في عبارته الشّهيرة أن "لا وجود لعلاقة جنسيّة". وهذه العبارة تتجاوز في رأينا نفي التّكامل بين الجنسين لتذكّر بافتقار الإنسان الأصليّ أي بفراغ الشّوق الأصليّ الّذي لا يمكن أن يسدّه أيّ موضوع للحاجة العابرة. إنّ الإنسان في جوهره كائن مشتاق ناقص في مقابل ما يجسّم الكمال أي الغير الكبير (من منظور التّحليل النّفسيّ) أو الله من المنظور الدّينيّ[307].

---

305 نذكّر بأنّ القضيب ليس الذّكر ولكنّه تمثّله الرّمزيّ. ولذلك يمثّل الطّفل بالنّسبة إلى الأمّ قضيبا خياليّا.

306 *Rapport sexuel et rapport des sexes, p- 95*

307 تبيّن العلاقة بين الغير الكبير والله، راجع:

Denis Vasse : *L'Autre du désir et le Dieu de la foi. Lire aujourd'hui Thérèse d'Avila*. Paris. Seuil 1991. p-209.

إنّ الله عزّ وجلّ يطلب من الإنسان أن يقبل الافتقار الأصليّ فيه باعتباره يجسّم الإنسان مخلوقا والله خالقا وباعتباره يجسّم الإنسان عابدا والله معبودا. وإذا كانت العلاقة مع الجنس المثيل أيسر في تحقيق التّكامل[308] وإذا كان جوهر العلاقة الجنسيّة مع الجنس المغاير يذكّر بهذا الافتقار فمن المنطقيّ أن يستنكر القرآن إعراض الرّجل عن الجنس الآخر بما في العلاقة به من مواجهة للقلق ومن فزع من الخصاء لأنّه نوع من فرار الإنسان من الافتقار البشريّ الّذي يسمه أو لعلّه يبلغ حدود تحدّي المرء لذلك الافتقار ورفضه لحدوده البشريّة.

[308] *Rapport sexuel et rapport des sexes*, p-364.

حيرة 6

لماذا عوقبت امرأة لوط؟

يخبر القرآن عن قوم لوط أنّهم عوقبوا جميعا إلاّ لوطا وأهلــه. ويذهب بعض المفسّرين إلى أنّ النّاجين كانوا لوطا وبنتيه، ويذهب بعضهم الآخر إلى أنّهم بعض أتباعه أو المتّصلون به بالنّسب[309]. أمّا المعاقبون فهم جلّ قوم لوط غير أنّ الله عزّ وجلّ يفرد منهم امراتــه الّتي يتكرّر ذكرها في القرآن وكأنّه تأكيد لعقابها: "فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ **إِلاَّ امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ**" (الأعراف83/7)- "قَالُوا يَا لُوطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَنْ يَصِلُوا إِلَيْكَ فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ وَلاَ يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ **إِلاَّ امْرَأَتَكَ إِنَّهُ مُصِيبُهَا مَا أَصَابَهُمْ** إِنَّ مَوْعِدَهُمُ الصُّبْحُ أَلَيْسَ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ"(هود81/11)- "قَالَ فَمَــا خَطْــبُكُمْ أَيُّهَــا الْمُرْسَلُونَ- قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمٍ مُجْرِمِينَ- إِلاَّ آلَ لُــوطٍ إِنَّــا لَمُنَجُّوهُمْ أَجْمَعِينَ- **إِلاَّ امْرَأَتَهُ قَــدَّرْنَا إِنَّهَــا لَمِــنَ الْغَــابِرِينَ**" (الحجر57/15-60)- "فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ **إِلاَّ امْرَأَتَهُ قَــدَّرْنَاهَا مِــنَ الْغَابِرِينَ**" (النّمل57/27)- "قَالَ إِنَّ فِيهَا لُوطًا قَالُوا نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَنْ فِيهَا لَنُنَجِّيَنَّهُ وَأَهْلَهُ **إِلاَّ امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ**- وَلَمَّا أَنْ جَاءَتْ

---

[309] مفاتيح الغيب مج 7 ج14 ص178.

رُسُلُنَا لُوطًا سِيءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالُوا لاَ تَخَفْ وَلاَ تَحْزَنْ إِنَّا مُنَجُّوكَ وَأَهْلَكَ إِلاَّ امْرَأَتَكَ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ"(العنكبوت29/32-33).

وقد تساءل المفسّرون عن سبب استثناء امرأة لوط من النّجاة فلا يمكن أن تكون قد ارتكبت فاحشة اللواط باعتبارها فاحشة ذكوريّة ليس للنّساء إليها سبيل ولا يمكن أن يكون عقابها عبثا أو اعتباطا إذ الله الحكيم لا يلحق العقاب إلاّ جزاء لمن يستحقّه. وقد قدّم المفسّرون تفسيرين لعقاب زوجة لوط.

التّفسير الأوّل يستند إلى أخبار تاريخيّة لا أثر لها في القرآن، ومفادها أنّ امرأة لوط كانت تدلّ قوم لوط على من يترل بهم من حسن الرّجال ممّن يمكن أن يكون "ضحيّة" لاغتصاب ممكن. وهذا ما تثبته على سبيل المثال روايات الطّبري والرّازي. فأمّا الطّبري فيقول "إنّ امرأته هواها معهم...فلمّا رأهم امرأته أعجبها حسنهم وجمالهم فأرسلت إلى أهل القرية إنّه قد نزل بنا قوم لم ير قطّ أحسن منهم ولا أجمل، فتسامعوا بذلك"، ويقول صاحب جامع البيان في موضع آخر: "فلمّا دخلوا ذهبت عجوزه عجوز السّوء فصعدت فلوّحت بثوبها فأتاها الفسّاق يهرعون سراعا. قالوا: ما عندك؟ قالت: ضيّف لوطا الليلة قوم ما رأيت أحسن وجوها منهم ولا أطيب ريحا منهم"[310]. أمّا الرّازي فيقول في أسلوبه الحجاجيّ المعهود: " القوم عذّبوا بسبب ما صدر منهم من الفاحشة وامرأته لم

---

[310] جامع البيان ج7 صص89-90.

يصدر منها تلك فكيف كانت من الغابرين معهم؟ فنقول الدّال على الشرّ له نصيب كفاعل الشرّ كما أنّ الدّالّ على الخير كفاعله وهي كانت تدلّ القوم على ضيوف لوط حتّى كانوا يقصدونهم فبالدّلالة صارت واحدة منهم"[311].

وقد ذكر المفسّرون سببا ثانيا لهلاك امرأة لوط ويبدو هذا السبب أكثر التصاقا بالمقول القرآنيّ الّذي يقرّ أنّ الله عزّ وجلّ أمر لوطا والنّاجين من أهله بأن لا يلتفتوا أي أن لا ينظروا وراءهم حيث القوم الظّالمون": "قَالُوا يَا لُوطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَنْ يَصِلُوا إِلَيْكَ فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ وَلاَ يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلاَّ امْرَأَتَكَ إِنَّهُ مُصِيبُهَا مَا أَصَابَهُمْ إِنَّ مَوْعِدَهُمُ الصُّبْحُ أَلَيْسَ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ""(هود11/81).

وهذا المقول القرآني يقبل قراءتين وفق إعراب "امرأتك" فإن قرئت منصوبة "امرأتَك" كانت استثناء من الأهل بما يعني أنّ لوطا أُمر منذ البدء بأن يسري بأهله سوى زوجته، وإن قرئت كلمة "امرأتُك" مرفوعة كانت استثناء من كلمة "أحد" في الآية ودلّت على أنّ لوطا أمر بإخراج زوجته أي بإنقاذها غير أنّ التفاتها أي عصيانها الأمر الإلهي كان سببا في هلاكها[312]. وفي هذا يقول الطّبري: ""فلمّا كانت السّاعة الّتي أهلكوا فيها أدخل جبريل جناحه فرفعها حتّى سمع أهل السّماء صياح الدّيكة ونباح الكلاب فجعل

---

[311] مفاتيح الغيب مج 13ج 25 ص63.

[312] جامع البيان ج7 ص87.

عاليها سافلها وأمطر عليها حجارة من سجّيل...وسمعت امرأة لوط الهدّة فقالت: واقوماه فأدركها حجر فقتلها"[313].

إنّ التّفسير الأوّل لهلاك امرأة لوط استند إلى مساعدتها قوم لوط على "الفاحشة" والتّفسير الثّاني لهلاكها استند إلى التفاتها إلى قومها أي إلى تعاطفها معهم بشكل من الأشكال. وهذا التّعاطف مع "المجرمين" يحيلنا على ما ورد في الآية الّتي تقرّ حدّ الزّاني من ضرورة عدم الرّأفة به[314] وذلك رغم أنّ اعتبار اللواط زنى هو محلّ خلاف لدى الفقهاء مثلما سنرى. والمهمّ أنّ عقاب امرأة لوط بعد مخالفتها الأمر بعدم الالتفات لا يمكن أن لا يذكّرنا بالنّظير الأسطوريّ لهذا العقاب على الأقلّ من حيث السّبب. أفلم يعاقب أورفيوس في الأسطورة اليونانيّة الشّهيرة لأنّه التفت إلى حبيبته وقد منعته الآلهة من ذلك. ولئن كانت الحبيبة هي الّتي ماتت في الأسطورة فإنّ المعاقب لم يكن إلاّ أرفيوس باعتباره خرم من استرجاعها. إنّ النّظرة المحرّمة[315] هي الّتي تؤدّي إلى العقاب إن في الأسطورة الإغريقيّة أو في القصّة القرآنيّة فكأنّ للنّظر حدودا يجب أن لا يتجاوزها هي حدود ما يمكن أن يُبصر أي حدود ما تسمح به قدرة إبصار العين النّسبيّة فالإنسان يمكن أن يرى الصّورة ولكنّه لا يمكن أن يرى ما لا يُمثّل وبعبارة أخرى لا يمكن للإنسان أن يرى الواقعيّ(Le réel)، وأبرز مثال على ذلك طلب موسى رؤية الله وما انجرّ عنه من صعق

---

[313] السّابق ص88.

[314] يقول الله تعالى: "الزّانية والزّاني فاجلدوا كلّ واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر"(النور2/24).

[315] Alain Didier-Weill: *Les trois temps de la loi*, Paris, Seuil 1995, pp-69-70.

لموسى وإعلان لتوبته[316]. إنّ النّظر إلى ما لا يُسمح به تجاوز للنّسبيّة البشريّة واستباق لرفع الغطاء عن العين يوم القيامة[317]. وهو لذلك سبب من الأسباب الموجبة للعقاب.

إنّ المفسّرين ذكروا سببين لعقاب امرأة لوط معتمدين إمّا على تأويل لمنطوق النصّ أو على أخبار متفرّقة. وإنّنا نعتبر أنّ القرآن قابل لتأويل أخرى سوى تلك اللسانيّة النّصيّة أو التّاريخيّة المقاميّة وهي التّأويل الرّمزيّة. فقد ذهب المفسّرون في تفسير معنى المقول القرآنيّ على لسان لوط: "...قَالَ يَا قَوْمِ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ ..." إلى أنّ مرجع بنات لوط قابل لأن يكون المرجع البيولوجيّ فيكون المعنيّ ببنات لوط بنات صلبه. ويمكن أن يكون مرجع البنوّة مرجعا رمزيّا على أساس أنّ لوطا هو أب القوم فتكون بناته المذكورات هنا نساء أمّته[318]. ومن هذا المنظور نعتبر أنّ امرأة لوط إنّما تمثّل أمّ قوم لوط مثلما يمثّل لوط أب أولئك القوم، واختيار القرآن إهلاك هذه الأمّ الرّمزيّة في مقابل إنقاذ النبيّ الأب الرّمزي قد يحيل على ما يقول به عدد كبير من المحلّلين النّفسيّين اليوم من أنّ اختيار الموضوع الجنسيّ مغايرا كان أو مثليّا إنّما يتجسّم في المرحلة الماقبل الأوديبيّة وهي مرحلة تسم العلاقة مع الأمّ أساسا[319].

---

[316] الأعراف143/7.

[317] "فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد..." (ق22/20).

[318] مفاتيح الغيب مج 9 ج18 صص33-34.

[319] استوحينا هذه الفكرة من محمّد الأمين الطريفي وقد سمح لنا بالتّوسّع فيها ونشرها.

Hamon (Marie-Christine), (sous la direction de) : *Féminité et mascarade*, Paris, Seuil 1994, pp-267-295.

حيرة 7

السّحاق واللواط حدّا

يشترك القرآن والسّنّة في بيان بعض حدود الذّنوب في الإسلام. ولئن اتّفق المفسّرون عموما على الحدود الواردة في القرآن شأن حدّ الزّاني والسّارق فإنّهم اختلفوا في ما نسب إلى الرّسول من الحدود وعلى رأسها حدّ الرّجم حتّى الموت بالنّسبة إلى الزّاني المحصن. وهو حدّ غائب من القرآن رغم ادّعاء البعض بأنّ الآية الّتي تفيده قد نُسخت من القرآن وبقي حكمها. وليس غرضنا في هذا المستوى التّبسّط في مسائل الخلاف هذه[320] ولكنّنا نودّ أن نشير إلى أنّ غياب حدّ قطعيّ وصريح للواط والسّحاق في القرآن قد ولّد خلافا بين الفقهاء والمفسّرين. فالمسائل ظنّية قائمة على التّأويل والقياس ومن مظاهر التّأوّل موقف من أسلفنا من المفسّرين الّذين ا[illegible] أنّ السّحاق مذكور في القرآن مشارا إليه بالفاحشة في قول الله تعالى: "وَاللاَّتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً" (النّساء 15/4). إنّ هؤلاء المفسّرين ومنهم أبو

---

[320] لمن أراد التوسّع في هذه المسألة الخلافيّة يمكن النّظر في: خواطر مسلم في المسألة الجنسيّة صص67-72

مسلم الأصفهاني يرون أنّ حدّ المساحقات الحبس حتّى الموت[321].
ووفق المنظور ذاته يرى هؤلاء أنّ حدّ اللوطيّين هو الإيذاء بالتّوبيخ أو التعيير استنادا إلى قول الله تعالى:"وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنْكُمْ فَآذُوهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللهَ كَانَ تَوَّابًا رَحِيمًا"(النّساء16/4).

على أنّ عموم كلمة الفاحشة في الآيتين المذكورتين هو الّذي يفسّر المواقف المتباينة إزاء هذا التّأويل لا سيّما أنّ حديثا للرّسول صلّى الله عليه وسلّم يعضد أن تكون الآية الخامسة عشرة من سورة النّساء في الزّانيات لا في المساحقات إذ يبدو أنّ الرّسول قد قال "خذوا عنّي قد جعل الله لهنّ سبيلا البكر تجلد والثّيّب ترجم". وقد كان هذا الحديث مثار استغراب البعض إذ أن يوجد الله لمن أتى الفاحشة سبيلا يفترض أن يكون تخفيفا للعقاب لا تشديدا له باعتبار أنّ الرّجم أشدّ من الحبس[322]. ومع ذلك فإنّ الاستناد إلى حديث للرّسول قد أكّد لدى جلّ المفسّرين أنّ الآيتين في الزّنى وأنّهما منسوختان بالجلد إجماعا وبالرّجم اختلافا.

واضح إذن أنّ وجود حدّ للسّحاق واللواط في القرآن مختلف فيه ولذلك تراوح موقف المفسّرين والفقهاء بين السّعي إلى تقريب السّحاق ولا سيّما اللواط من الزّنى الواضح حدّه في القرآن وبين البحث عن حدّ للواط والسّحاق في أحاديث الرّسول صلّى الله عليه

---

[321] مفاتيح الغيب مج5 ج9 ص239.
[322] السّابق ص242.

وسلّم. فأمّا السّاعون إلى تقريب اللواط والسّحاق من الزّنى فحاولوا أن يحتجّوا بأنّ اللواط مساو للزّنى في الاسم وهي الفاحشة ومشارك له في المعنى لأنّه "معنى محرّم شرعا مشتهى طبعا فجاز أن يتعلّق بــه الحدّ إذا كان معه إيلاج"[323]. وإن كان ممّا لا شكّ فيه أنّ صــفة الفاحشة وسمت كلا من الزّنى واللواط فإنّ هذا الاشتراك المعنــويّ نسبيّ ولا يفيد الاشتراك في الحدّ ذلك أنّ الفاحشة في اللغة عبــارة عن كلّ فعل تعظم كراهيته في النّفوس ويقبح ذكره في الألسنة حتّى يبلغ الغاية في جنسه، ولهذا العموم فإنّ الفاحشة قد تتجاوز الــزّنى واللواط إلى أفعال أخرى ممّا يثبته كثير من الفقهاء في قراءاتهم للفظ الفاحشة في القرآن. فالله عزّ وجلّ يقول: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُــوا لاَ يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا وَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَــا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلاَّ أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ..." (النّساء4/19)، ولم يتّفــق المفسّرون على أنّ الفاحشة الّتي تسمح لــلأزواج بــأن يعــضلوا زوجاتهم (أي يتمسّكوا بنكاحهنّ حتّى يأخذوا منهنّ مــالا) هــي الزنى بل ذهبوا إلى أنّها قد تكون نشوزا لا تحسن معه معاشــرة أو شكاسة خلق أو إيذاء للزّوج وأهله[324]. ومن هنا يبدو أنّ الفاحشة لعمومها لا تفيد معنى واحدا وإنّما وسمت الزّنى ووسمت النّــشوز

---

[323] أحكام القرآن ج2 ص776. يؤكّد لنا الحديث عن الإيلاج السّكوت الغالب على السّحاق والاهتمام المفرط باللواط باعتباره وإن كان شنيعا يــشير إلى متعــة ذكوريّة.

[324] أحكام القرآن ج1 ص363 - مفاتيح الغيب مج 5 ج10 ص12 -التحرير والتنوير ج4 ص286.

ووسمت اللواط بما هو جماع الأفعال السّلبيّة الّتي ذكرها المفسّرون لتبلغ حدود اغتصاب الضّيوف. وأمّا المساواة في المعنى بين الزّنى واللواط فلا تشذّ هي الأخرى عن أن تكون موضوع خلاف بين المفسّرين ففي حين أنّ بعضهم يرى أنّ اللواط يتّصل بما هو محرّم شرعا مشتهى طبعا يرى البعض الآخر أنّه "وطء في فرج لا يتعلّق به إحلال ولا إحصان ولا وجوب مهر ولا ثبوت نسب فلم يتعلّق به حدّ"[325]. واللّطيف أنّ حدّ الزّنى عند عموم المفسّرين متّصل بالإيلاج أي بأن يغيب ذكر الرّجل في فرج المرأة مثلما يغيب المرود في المكحلة والرّشاء في البئر فأمّا إذا تحقّقت العلاقة الجنسيّة بشكل آخر فإنّ ذلك لا يعدّ زنى. والأقرب إلى المنطق أنّ هذا التّحديد إنّما يتّصل بأنّ الإيلاج قد يحقّق حملا للمرأة أي إنّه قد يكون مظنّة لاختلاط الأنساب وهذا الإمكان المستحيل في العلاقة الجنسيّة بين رجلين هو الّذي جعل بعض الفقهاء ينفون حدّ الرّجم عن اللواط الّذي لا يخشى منه اختلاط نسب[326].

على أنّ الرّازي ينطلق من السّمة ذاتها أي غياب إمكان الولد ليقرّ بأنّ اللواط فاحشة مثل الزّنى. فهذا المفسّر يرى أنّ الشّهوة صفة قبح لولا مصلحة ما كان الله ليخلقها في الإنسان، ومصلحة الشّهوة الفرجيّة هي بقاء النّوع بتوليد الشّخص وبقاء نسبه، والزّنى لا يحقّق إلاّ التوليد ويضيع النّسب فهو قبيح ظاهر أمّا اللواطة فأقبح

[325] أحكام القرآن ج2 ص777.
[326] السّابق ص776.

لأنّها لا تفضي إلى وجود الولـــد[327]. إنّ الـــرّازي في ســـعيه إلى التّقريب بين اللواط والزّنى بل إلى بيان أنّ اللواطة أقبح من الـــزّنى إنّما يستنكف من الشّهوة الجنسيّة حتّى لكأنّه يعتبرها شرّا لا بدّ منه وهو إلى ذلك يربطها بالتّناسل وحده، وهذا الموقـــف أقـــرب إلى التّصوّرات المسيحيّة ذلك أنّ الإسلام لا يربط ضرورة بين الجـــنس والتّناسل وإنّما يحتفي بالمتعة الجنسيّة في ذاتها إذا كانت حـــلالا[328] وإلاّ فكيف نفسّر ما أكّده الرّسول صلّى الله عليه وســـلّم مـــن أنّ إتيان الرّجل أهله صدقة وأنّ في إتيان المسلم لشهوته صدقة، وكيف نفسّر تجويز الإسلام لنكاح الإماء الّذي لا يقصد منه التّناسل بقدر ما تقصد منه المتعة الجنسيّة؟

والمهمّ أنّ الرّازي وعددا سواه من المفسّرين استنكفوا من غياب حدّ صريح للّواط في القرآن فطفقوا يبذلون كلّ الجهود الحجاجيّـــة لإثبات ذلك الحدّ وإن كان ثمن ذلك أن يتعسّفوا على لغة الـــنّصّ القرآنيّ وعلى صريح كلام الله تعالى. بل إنّ الرّازي يذهب في تمحّله القرآن حدّ اعتبار معاقبة الله عزّ وجلّ قوم لوط دليلا على ضرورة تواصل هذا العقاب نفسه في الدّنيا[329]. وبغضّ الطّرف عن غيـــاب أيّ جامع بين ذنب قوم لوط الّذين ارتكبوا فاحشة قطـــع الـــسّبيل وإتيان المنكر والاغتصاب وبين "ذنب" إقامة علاقة جنسيّة مثليّـــة يختارها رجلان، فإنّه لا وجود لأيّ دليل يبيّن أنّ عقاب الله أقواما

---

[327] مفاتيح الغيب مج13 ج25 ص59.

[328] Bouhdiba (Abdelwaheb): *La sexualité en islam*, Tunis, Cérès 2000.

[329] مفاتيح الغيب مج7 ج14 ص179

بائدة لكفرهم أو عصيانهم هو النّموذج للحدود البشريّة، ففي حال توفّر هذا الدّليل أصبح من اللازم أن نعاقب من كذّب بالرّسول محمّد بالغرق وبذلك نلحق بهم نفس العقاب الّذي ألحقه الله عزّ وجلّ بمن كذّب برسالة نوح. أليس الذّنب واحدا وهو تكذيب الرّسل؟[330] . وإذا افترضنا جدلا وجود منطق لقياس صورة معاقبة "القانون الشّرعيّ" لقوم لوط على صورة معاقبة الله تعالى للأقوام الكافرة فإنّ مشكل قوم لوط لن يحلّ بمثل هذا اليسر ذلك أنّ العقاب الإلهي الّذي حلّ بقوم لوط ليس متّفقا فيه. فالقرآن يقول: "وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ"(الأعراف84/7)، ويشير ابن عاشور إلى أنّ المطر اسم للماء النّازل من السّحاب لكنّه يرجّح استنادا إلى التّوراة أنّ ما أصاب قوم لوط حجر وكبريت أو صواعق أو زلازل" [331] . ويقول الله عزّ وجلّ: "إِنَّا مُنْزِلُونَ عَلَى أَهْلِ هَذِهِ الْقَرْيَةِ رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ" (العنكبوت34/29)، وقد اختلفوا في الرّجز، "فقال بعضهم حجارة وقيل نار وقيل خسف،وعلى هذا فلا يكون عينه من السّماء وإنّما يكون الأمر بالخسف من السّماء أو القضاء به من السّماء"[332]. ويذكر الله عزّ وجلّ في آيات أخرى ضروبا شبيهة من العقاب إذ يقول تعالى: "فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَالِيَهَا

---

[330] الأعراف 64/7.

[331] التّحرير والتنوير ج8 ص237.

[332] مفاتيح الغيب مج13 ج25 صص63-64.

سَافلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حجَارَةً منْ سجِّيل مَنْضود" (هـود11/82) ويقول عزّ وجلّ: "فَجَعَلْنَا عَاليَهَا سَافلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ حجَارَةً منْ سجِّيلٍ"(الحجر15/74). ولئن اتّفق المفسّرون في جعل عالي الأرض سافلا فإنّهم اختلفوا في معنى صفة "سجّيل" المسندة إلى الحجارة بين أن تكون صفة للحجارة الصّلب الشّديد أو أن تكون صفة لحجارة من طين أو أن يكون السجّيل اسما للسّماء الدّنيا الّتي أنزل الله عزّ وجلّ على قوم لوط[333]. وإلى جانب ضروب عقاب قوم لوط المذكورة نجد عقابا آخر يتجسّم في قول الله تعالى: "وَلَقَدْ رَاوَدُوهُ عَنْ ضَيْفِه فَطَمَسْنَا أَعْيُنَهُمْ فَذُوقُوا عَذَابِي وَنُذُرِ" (القمر54/37). وهذا العقاب هو تحويل البصير أعمى ممّا يثبته الطّبري: "الرّسل عند ذلك سفعوا في وجوه الّذين جاؤوا لوطا من قومه يراودونه عن ضيفه فرجعوا عميانا"[334]. فهل تفيد هذه الآية قياسا ضرورة سمل أعين من ثبت عليه ذنب اللواط؟

المهمّ من هذا كلّه أنّنا وإن افترضنا جدلا أنّ حدود الشّريعة ليست سوى مطابقة لعقاب الله عزّ وجلّ للأقوام البائدة ممّا بيّنّا خطله بل استحالته عمليّا (إذ كيف يجعل الإنسان الأرض عاليها سافلها أو كيف يرسل حجرا أو لعلّه طين من السّماء) فإنّنا نتساءل عن قدرتنا على اختيار نوع واحد من العقاب بين الأنواع المختلفة والمختلف فيها. إنّ الرّازي يؤوّل قول الله تعالى: "وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ

---

[333] جامع البيان ج7 ص92.

[334] السّابق ص91.

مَطَرًا فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ"(الأعراف7/84) قـــائلا: "والظّاهر أنّ المراد من هذه العاقبة...إنزال الحجر عليهم،...فــصار تقدير الآية: فانظر كيف أمطر الله الحجارة على من يعمل ذلــك العمل المخصوص، وذكر الحكم عقيب الوصف المناسب يدلّ على كون ذلك الوصف علّة لذلك الحكم، فهذه الآية تقتضي كون هذا الجرم المخصوص علّة لحصول هذا الزّاجر المخصوص وإذا ظهــرت العلّة وجب أن يحصل هذا الحكم أينما حصلت هذه العلّــة"[335].

وإنّنا لا نعرف هل رجّح الرّازي حكم ضرب اللاطة بالحجر وأهمل سائر الإمكانات الرّدعيّة الّتي أسلفنا ليسر الضّرب بالحجر وإمكانه بل إمكان تخصيصه بشخوص معيّنة خلافا لزلزلة الأرض أو إرسال الطّين من السّماء ممّا يعسر أو يستحيل على الإنسان وممّــا يلحــق بالمجموعات لا بالأفراد. أو لعلّ الرّازي اختار الضّرب بالحجر قياسا على رجم الزّاني المحصن الّذي أثبته جلّ المفسّرين دونما نصّ قــرآنيّ ثابت والّذي احتار هؤلاء المفسّرون أنفسهم بين اعتبــاره نــسخا للقرآن بالسّنّة، ممّا يجعل السّنة مصدرا تشريعيّا أهمّ من القرآن، وبين اعتباره من إجماع الصّحابة[336].

إنّ الثّابت أنّ القرآن لا يحتوي على أيّ حدّ للــزّاني والزّانيــة سوى الجلد مائة جلدة بصريح آية النّور والثّابت أيضا أنّ القرآن لا يحتوي على أيّ حدّ صريح للاّطة فــضلا عـــن أن يحـــوي حـــدّا

---

335 مفاتيح الغيب مج7 ج14 ص179.

336 التّحرير والتّنوير ج4 ص275.

للمساحقات المسكوت عنهنّ إلاّ إذا اعتبرنا الآيتين الخامسة عشرة والسّادسة عشرة من سورة النّساء[337] دالّتين على اللاّطة والمساحقات ممّا يجعل عقاب الأوّلين الإيذاء والتّعزير اللّذين ذهب إليهما أبو حنيفة وممّا يجعل عقاب الثّانيات الحبس في البيوت.

أمّا السّنّة فيبدو أنّها تشير إلى بعض حدود من يعمل عمل لوط ومن ذلك ما ينسب إلى الرّسول صلّى الله عليه وسلّم من أنّه قد قال: "من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به"[338]، ولمّا كان عمل قوم لوط عامّا بين إتيان المنكر وقطع السّبيل والحذف بالحجر أو الاغتصاب، ولمّا كان هذا الحديث يرجّح معنى الاغتصاب لوجود "فاعل" و"مفعول به" فإنّه بذلك حديث يسمح بقتل المفعول به وإن يكن ضحيّة اغتصاب لا حول له ولا قوّة، وهذا ما يتلاءم مع حديث آخر للرّسول رواه أبو داود والتّرمذي والنّسائي وغيرهم ورد فيه: "من وجدتموه قد أتى بهيمة فاقتلوه واقتلوا البهيمة"[339].فالبهيمة الّتي هي ضحيّة تقتل أيضا، ولعلّ هذا الحرج "المنطقيّ" هو ما جعل البعض يقرّون بقتل الرّجل دون البهيمة، أمّا ابن العربي فإنّه ذهب إلى نفي الحديث الثّاني أي حديث

---

[337] "وَاللاَّتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللهُ لَهُنَّ سَبِيلاً-وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنْكُمْ فَآذُوهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللهَ كَانَ تَوَّابًا رَحِيمًا"(النّساء4/15-16).

[338] أحكام القرآن ج2 ص777.

[339] السّابق، الصّفحة نفسها.

البهيمة نفيا تامّا واعتبر أنّه متروك بالإجماع، ولا نعرف كيف يُترك حديث بالإجماع، هل معنى ذلك أنّه لم يُقل وحينئذ يغــدو هــذا الحديث موضوعا ممّا خفي على كثير من صفوة الفقهاء أم هل معنى ذلك أنّه قيل ولكنّه ترك بالإجماع. وما العجب في الأمر وقد رأينا الإجماع في باب الميراث والزّواج يحلّ محلّ صريح قول الله تعالى في القرآن كلّما عنّ لبعض المفسّرين ذلك، فإذا ثبت حلول الإجمــاع محلّ القرآن فأولى أن يحلّ رأي المفسّرين محلّ قول الرّسول أحيانــا. أليست السنّة النّبويّة الأصل التّشريعيّ الثّاني بعد القرآن؟

ومن اللّطيف أنّ جميع أحاديث الرّسول الّتي تنكر اللّواط وتقرّر لفاعليه حدودا مطعون في صحّتها، فحديث "أخوف مــا أخــاف عليكم عمل قوم لوط" ولعن من فعلهم ثلاثا، قال عنــه التّرمــذي غريب، وحديث: "من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به" أنكروا سنده عن عكرمة عن ابن عبّاس وقالوا إنّ فيه اختلافا، وحديث: "سحاق النّساء بينهنّ زنى" قالوا إنّ إسناده ليّن، وحديث: "إذا ركب الذّكر الذّكر اهتزّ عرش الرّحمان" وصف بأنّ إسناده "واهن ليّن موضوع"، وحديث ابن عبّاس: "إنّ اللــوطيّ إذا مات من غير توبة فإنّه يمسخ في قبره خنزيرا" وصف راويــه بأنّــه يروي المناكير وأحد مصادره إسماعيل بن أمّ درهم لا يحــتجّ بــه، ووصف ابن الجوزي هذا الحديث ضمن الأحاديث الموضوعة[340]

[340] خواطر مسلم في المسألة الجنسيّة صص191-192.

على أنّنا إذا نظرنا في فتاوى المشايخ الرّائجة في الأنترنت اليوم لوجدناهم يحتجّون على حدّ اللوّاط بهذه الأحاديث الضّعيفة. وحتّى إذا اعتبرنا أحاديث الرّسول هذه صحيحة وإذا افترضنا جدلا أنّها لا تدلّ على عمل قوم لوط مثلما بيّنه القرآن والمفسّرون من ظلم واعتداء واغتصاب وإنّما تشير إلى علاقة مثليّة بين رجلين قائمة على الإيجاب والقبول فإنّه يجوز أن نتساءل: إن كانت هذه الأحاديث مقطوعا بها فما الّذي يجعل مفسّرا مثل الرّازي يعتمد على حجج منطقيّة وقياس ذهنيّ ليقرّ برجم الزّاني، ألم يكن اعتماد الحديث الصّريح أيسر؟ وما الّذي يجعل فقيها جليلا مثل أبي حنيفة لا يأخذ بهذا الحديث إن كان صحيحا وموثوقا به؟ ألم يقصر أبو حنيفة حدّ اللاطة على التّعزير؟[341]

لا شكّ أنّ غرضنا في هذا الكتاب ليس إثبات حدّ للجنسيّة المثليّة أو نفيه عنها وليس غرضنا أن نضبط نوع ذلك الحدّ إن وجد، فغيرنا من الفقهاء ورجال التّشريع أقدر للتصدّي لهذا العمل. إنّنا نودّ النّظر في المصادر الدّينيّة وفي النّصوص الفقهيّة ومساءلتها لنكتشف أنّ ما يعتبره البعض نهائيّا وصريحا ليس سوى مسائل ظنّيّة مفتقرة إلى النّظر والتّمحيص والتّدقيق. وإذا كان النّظر والتّمحيص والتّدقيق صفات لازمة في مجال البحث الفكريّ والمسائل النّظريّة فإنّها تغدو ألزم وألزم في مجال تشريع نظريّ وإجراء عمليّ قد يصل إلى المسّ بحياة الآخرين. أمن الهيّن أن تحكم محكمة مصريّة في القرن العشرين بالإعدام على

[341] أحكام القرآن ج 1 ص776.

جماعة من المثليّين الجنسيّين في حين أنّ القرآن لا يشير إلى أيّ حدّ لهؤلاء وفي حين أنّ فقهاء المسلمين لا يجتمعون في إثبات السنّة لحدّ القتل ؟ أم يأخذ هؤلاء بعين الاعتبار الفرق الكبير والعجيب بين حدّ التعزير الحنفيّ وحدّ القتل المالكي فضلا عن الرّجم حتّى الموت؟ هل كانت المحكمة متأكّدة من أنّ الحكم الّذي أقرّته دونما سند قرآنيّ ليس قتلا لنفس بغير حقّ؟ ألا يكون إزهاق أرواح النّاس بلا سند شرعيّ هو الفساد في الأرض أم هل اعتبر هؤلاء أنّ كلام أبي حنيفة وسواه يمكن أن يضرب عنه صفحا أم لعلّهم اعتقدوا أنّ الله عزّ وجلّ إذ يصرّح ببعض الأشياء في كتابه أو يسكت عن البعض الآخر لا يفعل ذلك لحكمة تتبيّن بها درجة العالمين وترتفع منزلة المجتهدين[342]؟

[342] السّابق، ص 336.

حيرة 8

غلمان الجنة للخدمة الجنسيّة؟

يشير القرآن في مواضع عديدة منه إلى نعيم الجنّة الّذي جعله الله عزّ وجلّ للمتّقين من عباده. ومن هذا النّعيم أنهار الخمر الّتي جُعلت لذّة للشّاربين[343] والحور العين[344] والغلمان أو الولدان الّذين يشير إليهم القرآن في مواضع ثلاث هي قوله عزّ وجلّ: "وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ غِلْمَانٌ لَهُمْ كَأَنَّهُمْ لُؤْلُؤٌ مَكْنُونٌ"(الطور 24/52)، "يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ-بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ"(الواقعة17/56-18)، "وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُؤًا مَنْثُورًا"(الإنسان 19/76). ويبدو أنّ القرآن يجعل هؤلاء الغلمان في خدمة أهل الجنّة إذ يطوفون عليهم بالأكواب والأباريق. وتؤكّد الأحاديث المنقولة عن الرّسول صلّى الله عليه وسلّم مفهوم الخدمة إذ قال رجل للرّسول صلعم: "يا نبيّ الله هذا الخادم فكيف المخدوم؟ قال: والّذي نفس محمّد بيده إنّ فضل المخدوم على الخادم كفضل القمر ليلة البدر على سائر

---

[343] محمد15/47

[344] الدّخان54/44، الطّور 50/52، الرّحمان72/55، الواقعة 22/56

الكواكب"[345]. وقد أثار المفسّرون مسألة طبيعة هـؤلاء الولـدان الخدّام فذهب بعضهم إلى أنّهم أطفال المشركين وأنّهم خدم أهـل الجنّة وذهب علي بن أبي طالب والحسن إلى أنّهم من مـات مـن أطفال المسلمين فليس لهم ذنوب يحاسبون عليهـا ولا حـسنات يجزون بها، في حين أنّ بعض المفسّرين الآخرين افترضوا أن يكـون هؤلاء الولدان من خدم الجنّة خلقوا خصّيصا لخدمة أهل الجنّة[346].

ولا شكّ أنّ جنّة خدّامها أطفال قد أحرجت بعض المفـسّرين ولا سيّما المحدثين منهم فهذا ابن عاشور يحاول تبرير اختيار الأطفال ليكونوا خدما لأهل الجنّة فيقرّ بأنّ الولدان جمع وليد أي الـصبي وأنّ "أحسن ما يتّخذ للخدمة الولدان لأنّهم أخفّ حركة وأسـرع مشيا ولأنّ المخدوم لا يتحرّج إذا أمرهم أو نهاهم"[347].

على أنّ التّساؤل عن طبيعة هؤلاء الأطفـال أو عـن سـبب اختيارهم أطفالا يهون أمام ما طرحه البعض من نوعيّة الخدمة الّتي يقدّمها هؤلاء الأطفال لأهل الجنّة. فلئن صرّح القرآن بخدمة تقديم كؤوس الشّراب فإنّ بعض المفسّرين رأى في التّركيز على وصـف هؤلاء الغلمان بصفات مستحبّة مغرية مـا قـد يـضمر إمكـان اعتمادهم للخدمة الجنسيّة شأنهم في ذلك شأن الحور العين لا سيّما أنّ هؤلاء الولدان قد نعتوا بأنّهم مخلدون. وهو نعت يفيد معنيين إمّا

---

345 جامع البيان ج11 ص492.

346 مجمع البيان مج 10/9 ص327.

347 التّحرير والتّنوير

أنّهم باقون لا يموتون ولا يهرمون ولا يتغيّرون أو أنّهم مقرّطون إذ الخلَد هو القرط ويقال خلّد جاريته إذا حلاّها بالقرطة. واعتبر محمّد جلال كشك أنّ وصف غلمان الجنّة بأنّهم مقرّطون أو مسوّرون مفيد إذ الحلي "إنّما يليق بالنّساء وهو عيب للرّجال فكيف ذكر الله تعالى ذلك في معرض التّرغيب؟ الجواب أهل الجنّة مرد شباب فلا يبعد أن يحلّوا ذهبا وفضّة وإن كانوا رجالا"[348]. وخلود هؤلاء في سنّ الغلمان متّصل لدى كشك بأنّهم مصدر متعة جنسيّة إذ يضمر: "وإذا كان المفسّرون قد اتّفقوا على دوام صفة الولدنة أو خلودهم في سنّ الغلمان فقد استنتجنا أنّ الحكمة في النّص على الخلود هي تأكيد مصدر المتعة في هؤلاء الغلمان لمن يشتهيهم ودوامها بعكس ما في الدّنيا من زوال الفتنة بدخول الغلام سنّ الرّجولة"[349]. بل إنّ كشك يؤكّد أنّ اختيار الغلمان دون سواهم للخدمة لا يمكن أن يفسّر إلاّ بأنّ هدفهم تحقيق متعة جنسيّة مشتهاة لمن عفّ عنها في الدّنيا: "لماذا النصّ على أنّهم غلمان وولدان. وإذا كانت الغاية هي الخدمة الحسّيّة والمنظر الجميل فلماذا لم يكونوا ملائكة؟ وهل أجمل أو أبهى من الملائكة؟ وهل أقدر على الإبداع في الخدمة من ملاك؟"[350] "بل إنّه يقرّ: من حقّنا أن نفسّر قوله "غلمان لهم" بأنّهم غلمانهم في الدّنيا الّذين عفّوا وصانوهم عن الفاحشة

---

[348] خواطر مسلم في المسألة الجنسيّة ص200.

[349] السّابق ص 201.

[350] السّابق ص205.

فاجتمعوا في الجنّة في خلود دائم للحظة الرّغبة الّتي كبحت بالتّدين"[351].

ليس غرضنا أن نفنّد مذهب من ذهب أنّ الولدان متعة جنسيّة لأهل الجنّة ولا غرضنا أن نقول قولهم. فصحيح أنّ القرآن خلو من أيّ إشارة صريحة إلى اتّخاذ الولدان موضوعا جنسيّا ولكنّ القياس قد يمكّن من هذا التّأويل على أساس أنّ الخمر الّتي حرّمت في الدّنيا غدت جزاء في الآخرة وعلى أساس أنّ الحرير الّذي نهى الحديث النّبويّ الرّجال عن ارتدائه غدا مباحا في الآخرة بشهادة قوله صلعم: "من سرّه أن يسقيه الله عزّ وجلّ الخمر في الآخرة فليتركها في الدّنيا ومن سرّه أن يكسوه الله الحرير في الآخرة فليتركه في الدّنيا"[352].

ويمكن أن نغضّ الطّرف عن تساؤلات المعرّي الّذي احتار من محرّم في الدّنيا يصبح حلالا في الآخرة كما يمكن أن نضرب صفحا عن استعجال بعض المؤمنين متعا مفترضة في الآخرة ليحصلوا عليها في الدّنيا شأن يحيى بن أكثم الّذي يقول:" قد كرّم الله أهل الجنّة بأن أطاف عليهم الولدان ففضّلهم في الخدمة على الجواري، فما الّذي يخرجني عاجلا عن هذه الكرامة المخصوص بها أهل الزّلفى لديه"[353]. نغضّ الطّرف عن تساؤلات المعرّي ومن لفّ لفّه لأنّ

---

[351] السّابق ص201.

[352] السّابق ص209.

[353] نزهة الألباب ص174.

القرآن كلام الله الحكيم ليس مسؤولا عن خلط قارئيه بين الدّنيا والآخرة رغم أنّ الله عزّ وجلّ يميّز متاع الدّنيا عن نعم الآخرة: "...وَإِنْ كُلُّ ذَلِكَ لَمَّا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالآخِرَةُ عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ"(الزخرف35/43). وإنّنا نغضّ الطّرف عن كلام ابن أكثم وكشك لأنّ القرآن ليس مسؤولا عن استيهامات قارئيه وشهواتهم العميقة الّتي يريد البعض استباقها في الدّنيا ويعفّ عنها البعض الآخر طمعا فيها في الآخرة.

إنّ طرحنا لمسألة الغلمان في الجنّة في علاقتهم بخدمة جنسيّة مفترضة لا ينشد تأكيدا ولا تفنيدا ولكن ينشد إثارة حيرة أعمق مجالها هذه الرّغبة العنيفة لدى عدد كبير من المفسّرين في استباق ما في الجنّة وتقديمه تفصيلا في صورة حسّية واضحة.فما لا يمكن أن نغضّ عنه الطّرف هو هذا التّدافع المحموم لتقديم أجوبة جاهزة ونهائيّة في كلّ ما له علاقة بالدّين. وقد يهون الأمر على خطورته في مجال الأحكام رغم ما فيها من خلاف وتعدّد رؤى أشرنا إلى بعضها. يهون الأمر في مجال الأحكام لأنّ الحاجة إلى جواب وإن جزئيّ قد تفرض نفسها لضرورة التّعايش بين البشر والاستناد إلى شرع مّا ينظّم علاقاتهم بعضهم ببعض. ولكنّ الغريب أن تتجاوز حمّى الأجوبة الجاهزة مجال الدّنيوي لتلج مجالا أخرويّا لعلّ أبسط سمات التّواضع البشريّ تدعونا إلى أن نتوقّف إزاءه واعين بحدودنا ونقصنا. أليس من الغريب أن يتجاهل كثير من المفسّرين تفسيرا ممكنا لقول الله تعالى: "مَثَلُ الجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا..." (الرّعد 35/13) وقوله عزّ

وجلّ: "مَثَلُ الجَنَّة الَّتي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ فيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ..." (محمّد 15/47). إنّ هذا التّفسير يقوم على اعتبار الجنّة الواردة في القرآن مجرّد صورة تمثيليّة لجنّة لا يمكن للعقل البشريّ المحدود إدراكها. وممّا يتظافر على هذا التّفسير قول رسول الله صلّى الله عليه وسلّ إنّ الجنّة تشمل ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر[354]. ولكن أنّى للمفسّرين، وهم الّذين يعدّون شغل أهل الجنّة افتضاض العذارى[355]، أن يتحلّوا ببعض من التّواضع بل الحياء الّذي يدعوهم إلى الصّمت عمّا لا يمكن قوله.

---

[354] التّحرير والتّنوير ج8 ص133.

[355] جامع البيان ج10 ص452.

وما بعد الحيرة

لقد بيّنا أنّ السّحاق غائب من القرآن وقدّمنا تفسيرات مختلفة لهذا الغياب كما حاولنا أن نثبت أنّ اللواط ليس مرادفا للجنسيّة المثليّة. ففاحشة قوم لوط تشمل كلّ ما من شأنه إلحاق الضّرر بالآخر وتخصّص في المجال الجنسيّ باغتصاب الرّجال للرّجال. فهل نجهل هذا كلّه أو نتجاهله ونكتفي بما شاع من اعتبار السّحاق واللواط هما نفس الجنسيّة المثليّة ؟ وهل ننسى أو نتناسى الأبعاد النّفسيّة للفعل الجنسيّ وأبعاده اللاواعية في كشفه عن علاقة الإنسان بالأمّ وفي كشفه عن الأسس العميقة لعلاقة الرّجل بالمرأة لنكتفي بشجب المثليّة الجنسيّة واستنكارها في أحكام قيميّة تكشف فيما تكشف عنه عن قلقنا النّفسيّ ورفضنا للاختلاف فضلا عن ازدواجنا النّفسيّ اللاواعي.

إنّ الحديث عن الجنسيّة المثليّة ما زال يحرج كثيرا في المجتمعات المسلمة. وإنّنا إذ ختمنا ضروب الحيرة بمسألة الحدود في اللواط والسّحاق وإذ بيّنا غياب هذه الحدود من صريح القرآن وإذ أشرنا إلى الاختلاف الكبير بين الفقهاء فيها، فغرضنا من ذلك أن نبرز الفرق الكبير بل الشّاسع بين موقف بعض الفقهاء والمفسّرين القدماء من الجنسيّة المثليّة من جهة وموقف عامّة المسلمين منها اليوم من جهة أخرى. وحتّى إن اندرجنا ضمن الرّأي المتشدّد الّذي

يرى ضرورة قتل كلّ اللوطيّين أو رجمهم فلا بدّ من طرح التّساؤل التّالي: هل قتلنا كلّ اللوطيّين سيقضي على اللواط؟ وهل اللواط شأنه في ذلك شأن ضروب السّلوك الجنسيّ الأخرى اختيار عقليّ واع يكفي الرّدع للقضاء عليه؟ ألا يودّ كثير من اللوطيّين في البلاد الإسلاميّة الاندراج ضمن المنظومة الجنسيّة الشّائعة وألا يتزوّج عدد كبير منهم نشدانا لاستقرار جنسيّ نفسيّ ولرضا اجتماعيّ فيعسر ذلك تارة ويستحيل أطوارا أخرى؟ أتكون محبّة المسلم للمسلم ومساعدة بعضنا بعضا على تحقيق الاطمئنان النّفسيّ باعتماد التّرهيب والتّخويف والوعيد؟ أم هل تغيّر مفهوم المسلم فلم يعد ذاك الّذي يشهد أن لا إله إلاّ الله وأنّ محمّدا رسول الله بل أصبح ذاك الّذي يطبّق ما قاله الفقيه الفلاني أو الشّيخ العلاّني أم لعلّ بعضنا اندرج في مجال الشّرك فأصبح يعوّض الله تعالى في تقريره مَن الكافر ومَن المسلم وأصبح ممّن يشقّون عن قلوب النّاس ليعرفوا مدى رضا الله عنهم وإمكان شموله إيّاهم عزّ وجلّ بواسع رحمته؟

خاتمة

لا يمكن لمن أوتي حظّا ولو قليلا من القدرة على التّفكير أن لا يتساءل إذ ينظر إلى حال الإسلام والمسلمين اليوم:

ما الّذي جرى للمسلمين حتّى يصير الإسلام رديفا للانغلاق والتّشدّد؟ ما الّذي جرى للمسلمين حتّى يصبح الطّبري أو الرّازي في بعض الأحيان أكثر تفتّحا من مشايخ الأزهر أو سواه من المؤسّسات الرّسميّة الّتي تحاول مأسسة دين لا يقوم إلاّ على علاقة فرديّة بين الإنسان وخالقه؟ ما الّذي جرى لنا حتّى نعبد الفقهاء والمفسّرين ونؤلّه كلامهم وننسى أنّهم مثلنا بشر يجتهدون فيخطئون ويصيبون وننسى أنّ الله تعالى عرض علينا الأمانة مثلما عرضها عليهم؟ ما الّذي أصابنا حتّى تصبح بعض القنوات التّلفزيّة "طريقنا إلى الجنّة" وكأنّ الله تعالى حبا المشرفين عليها بمفاتيح جنانه دون سواهم؟ ما الّذي جرى لنا حتّى نسيء "تسويق" الإسلام المشرق، إسلام حرّية المعتقد والمحبّة والتّسامح ونستبدل به "إسلاما" غريبا مفزعا لا يرى في المرأة إلاّ عورة يجب سترها ولا يرى في الرّجل إلاّ حيوانا همّا ينحصر تفكيره صباح مساء في الجنس فيلهيه شعر امرأة عن واجبات دينه ودنياه؟ ما الّذي دهانا حتّى لا نقدّم لشبابنا إلاّ صورة إسلام شيخ يصرخ فيحرّم الغناء والصّورة والفنون وحلق اللّحية ويذكّر بعذاب القبر لمن تجاوز محرّماته ويجزم بقائمة الدّاخلين

إلى النّار والدّاخلين إلى الجنّة بأسماء النّاس وألقابهم وبأرقام بطاقاتهم الوطنيّة أحيانا؟ ماذا أصابنا حتّى لا نقدّم للغرب إلاّ صورة "مسلم" حركيّ يفكّر في "الاستشهاد" بتفجير نفسه لقتل النّفس الّتي حرّم الله بحقّ الاختلاف في الرّأي أو اختلاف العقيدة؟

إنّ هذا الكتاب ينشد تلمّس جزء من الإجابة. ولو طُلب منّا أن نؤلّف ما ورد ضمن هذا الكتاب في جملة واحدة لقلنا: شتّان بين إمكانات القرآن التّفسيريّة والتّأويليّة المنفتحة من جهة ومواقف جلّ الفقهاء والمشايخ وآرائهم المنغلقة من جهة أخرى.

إنّ تتبّعنا لبعض سقطات المفسّرين أو مغالاة الفقهاء ليس بأيّ حال من الأحوال استهانة بهم وليس ادّعاء بأنّنا نقدّم قولا فصلا. إنّ قراءتنا شأن قراءتهم وشأن قراءة من سيلوننا تحوي سقطات وهنات لأنّنا جميعا نندرج في إطار النّسبيّة البشريّة. ولعلّ الله تعالى إذ يؤكّد مرّات كثيرة في كتابه العزيز على المعروف أمرا وقولا إنّما يحيل على مفهوم النّسبيّة الأساسيّ إذ ليس المعروف إلاّ ما تعارف عليه النّاس عليه ممّا يختلف وفق الأزمان والأمكنة والأطر المقاميّة وممّا يتعدّد وفق تعدّد رؤى النّاس ومشاربهم. إنّ تأويل القرآن لا يمكن أن يخرج عن "المعروف" أي عن المعرفة البشريّة المتحوّلة دائما والمتجدّدة أبدا.

إنّنا نرفع صوتنا عاليا لنؤكّد أنّ القرآن وحده هو الصّالح لكلّ زمان ومكان أمّا قراءاته البشريّة فنسبيّة متّصلة بانتماءات أصحابها وأطرهم التّاريخيّة وعقدهم النّفسيّة. إنّنا نرفع صوتنا عاليا لنقول إنّ الطّبري أو الرّازي أو ابن عاشور -ولعلّنا نضيف لشبابنا عمرو

خالد أو يوسف القرضاوي- لا يمتلكون قراءة مثاليّة نهائيّة للقــرآن وإنّما هم يمثّلون ذواتهم المحدودة النّسبيّة مثلما نمثّل ذواتنا المحــدودة النّسبيّة. وهذه النّسبيّة البشريّة هي الّتي تجعل باب الاجتهاد مفتوحا دائما وهي الّتي تجعل كلّ قراءة للقرآن مغامرة دائمة شوقا إلى المعنى الحقيقيّ الّذي لا يعلمه إلاّ الله تعالى.

فهرس الآيات القرآنيّة

سورة البقرة:

+ "...وَلاَ تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِتَعْتَدُوا..." (البقرة2/231):ص142.

+ "والَّذِينَ يُتَوفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا..." (البقرة2/234):ص139.

+ "لاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ" (البقرة2/236):ص93.

+ "وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلاَّ أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ..." (البقرة2/237):ص74.

+ "...وأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا..." (البقرة2/275):ص17.

سورة آل عمران:

+ " زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ...":ص177.

سورة النّساء:

+ "وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لاَ تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلاَّ تَعُولُوا"(النّساء4/3):ص131.

+ "وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً..."(النّساء4/4):ص64.

+ "وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ..."(النّساء4/6):ص119.

+ "لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا"(النّساء4/7):ص19.

+ "وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلاً مَعْرُوفًا" (النساء 8/4):ص23.

+ "يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ، فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ، وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ..." (النساء11/4):ص41،27.

+ "...وَلأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ..." (النساء 11/4):ص45،44،42،41،47.

+ "...آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لاَ تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِنَ اللهِ إِنَّ اللهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا"(النساء 11/4):ص39.

+ " وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ..." (النساء 12/4):ص44.

+ "...وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلاَلَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ..."(النساء12/4):ص52.

+ "وَاللاَّتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللهُ لَهُنَّ سَبِيلاً" (النساء 15/4):ص205،172.

+ "وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنْكُمْ فَآذُوهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللهَ كَانَ تَوَّابًا رَحِيمًا"(النساء16/4):ص206.

+ "يا أيها الّذينَ آمنُوا لا يحلُّ لكُمْ أنْ ترثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا ولا تعْضُلُوهُنَّ لتذْهبُوا ببعْض مَا آتيْتمُوهُنَّ إلاَّ أنْ يأْتينَ بفاحشة مُبيِّنة..." (النّساء4/19):ص63،207.

+ "...فإنْ كرهتُمُوهُنَّ فعسى أنْ تكْرَهُوا شَيْئًا ويجْعَلَ اللهُ فيه خيْرًا كثيرًا" (النّساء4/19):ص82.

+ "وَإِنْ أَردْتُم اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ..." (النّساء4/20):ص82.

+ "...وأُحلَّ لكُمْ مَا وراء ذلكَ أنْ تبْتغُوا بأَمْوَالكُمْ مُحْصنين غيْرَ مُسَافحين فمَا اسْتَمْتَعْتُمْ به منْهُنَّ فآتوهُنَّ أُجُورهُنَّ فريضَةً..." (النّساء4/24):ص65،94.

+ "ومَنْ لمْ يسْتطعْ منْكُمْ طوْلاً أنْ ينْكحَ الْمُحْصَنَات الْمؤْمنات فمنْ مَا ملكتْ أيْمَانُكُمْ منْ فتَيَاتكُمُ المُؤْمنَات واللهُ أعْلَمُ بإيمانكُمْ بعْضُكُمْ منْ بعْض فانْكحُوهُنَّ بإذْن أهْلهِنَّ وآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بالْمَعْرُوف مُحْصَنَات غيْر مُسَافحات ولا مُتخذات أخْدان..." (النّساء 4/25):ص66.

+ "...واللاّتي تخافُون نُشوزهُنَّ فعظُوهُنَّ واهْجُرُوهُنَّ في الْمَضَاجع واضْربُوهُنَّ..." (النّساء4/34):ص82.

+ "...وإنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أوْ على سفر أوْ جَاءَ أحَدٌ منْكُمْ من الْغَائط أوْ لامسْتُمُ النِّساءَ فلَمْ تجدُوا ماء فتيمَّمُوا صعيدًا طيِّبًا..."(النّساء4/43):ص88.

+ "ولنْ تسْتطيعُوا أنْ تعْدلُوا بيْنَ النِّساء ولَوْ حرصْتُمْ..."(النّساء4/129):ص131.

+ "يسْتفْتُونَكَ قُل اللهُ يُفْتيكُمْ في الْكَلاَلَة إن امْرُؤٌ هلكَ ليْس لهُ ولدٌ ولهُ أُخْتٌ فلها نصْفُ ما تَرَكَ وَهُوَ يرثُها إنْ لمْ يَكُنْ لها وَلَدٌ فإنْ كانَتا اثْنتيْن فلهُمَا

الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالاً وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ..."(النساء 176/4):ص53،52،28.

سورة المائدة:

+ "...أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الأَنْعَامِ..."(المائدة 1/5):ص66.

+ "الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلاَ مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ..."(المائدة5/5):ص67.

سورة الأنعام:

+ "...أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ..."(الأنعام 101/6):ص169.

+ "...وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ..."(الأنعام 119/6):ص154.

سورة الأعراف:

+ "وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ- إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُسْرِفُونَ" (الأعراف80/7-81):ص193،187،183.

+ "فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلاَّ امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ" (الأعراف83/7):ص199.

+ "وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ"(الأعراف84/7):ص212،210.

سورة هود:

+ " وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالَ هَذَا يَوْمٌ عَصِيبٌ- وَجَاءَهُ قَوْمُهُ يُهْرَعُونَ إِلَيْهِ وَمِنْ قَبْلُ كَانُوا يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ قَالَ يَا

قَوْمِ هَؤُلاَءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ فَاتَّقُوا اللهَ وَلاَ تُخْزُونِ فِي ضَيْفِي أَلَيْسَ مِنْكُمْ رَجُلٌ رَشِيدٌ" (هود 11/77-78):ص190.

+ "قَالَ لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ" (هود 11/80):ص190.

"قَالُوا يَا لُوطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَنْ يَصِلُوا إِلَيْكَ فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ وَلاَ يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلاَّ امْرَأَتَكَ إِنَّهُ مُصِيبُهَا مَا أَصَابَهُمْ إِنَّ مَوْعِدَهُمُ الصُّبْحُ أَلَيْسَ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ"(هود 11/81):ص201،199.

+ "فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ مَنْضُودٍ" (هود 11/82):ص210.

سورة الرّعد:

+"مَثَلُ الجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا..." (الرّعد 13/35):ص221.

سورة الحجر:

+ "قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ- قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمٍ مُجْرِمِينَ- إِلاَّ آلَ لُوطٍ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمْ أَجْمَعِينَ- إِلاَّ امْرَأَتَهُ قَدَّرْنَا إِنَّهَا لَمِنَ الْغَابِرِينَ" (الحجر 15/57-60):ص199.

+ "وَجَاءَ أَهْلُ الْمَدِينَةِ يَسْتَبْشِرُونَ-قَالَ إِنَّ هَؤُلاَءِ ضَيْفِي فَلاَ تَفْضَحُونِ-وَاتَّقُوا اللهَ وَلاَ تُخْزُونِ"(الحجر 15/67-68-69):ص190.

سورة المؤمنون:

+ "قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ- الَّذِينَ هُمْ فِي صَلاَتِهِمْ خَاشِعُونَ- وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ- وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ- وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ-

إلاَّ عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ"(المؤمنون1/23-6):ص129.

سورة الشّعراء:

+ " أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ-وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ" (الشعراء165/26-166):ص183،113.

سورة النّمل:

+ "وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ-أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ" (النمل54/27-55):ص193،187،183.

+ "فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلاَّ امْرَأَتَهُ قَدَّرْنَاهَا مِنَ الْغَابِرِينَ" (النمل57/27):ص199.

سورة العنكبوت:

+ "وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ-أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ السَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِي نَادِيكُمُ الْمُنْكَرَ..." (العنكبوت28/29-29):ص187،183.

+ "قَالَ إِنَّ فِيهَا لُوطًا قَالُوا نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَنْ فِيهَا لَنُنَجِّيَنَّهُ وَأَهْلَهُ إِلاَّ امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ- وَلَمَّا أَنْ جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالُوا لاَ تَخَفْ وَلاَ تَحْزَنْ إِنَّا مُنَجُّوكَ وَأَهْلَكَ إِلاَّ امْرَأَتَكَ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ"(العنكبوت32/29-33):صص199-200.

+ "إِنَّا مُنْزِلُونَ عَلَى أَهْلِ هَذِهِ الْقَرْيَةِ رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ" (العنكبوت34/29):ص210.

سورة الأحزاب:

+ "يا أيها النبيُّ قلْ لأزواجك إنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحياةَ الدُّنيا وزينتها فتعالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جميلاً"(الأحزاب28/33):ص94.

+ "يا أيُّها الَّذين آمنُوا إذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَات ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أنْ تمسُّوهُنَّ فمَا لكُمْ عليْهِنَّ مِنْ عدَّةٍ تَعْتَدُّونها فَمَتِّعُوهُنَّ وسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحًا جميلاً"(الأحزاب49/33):ص93.

سورة الزّخرف:

+ "...وإنْ كُلُّ ذلك لَمَّا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا والآخرةُ عنْدَ ربِّك لِلْمُتّقين"(الزخرف43/35):ص221.

سورة محمّد:

"مَثَلُ الجنَّة الّتي وُعِد الْمُتَّقُونَ فيها أنْهارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ..." (محمّد 15/47):ص222

سورة الحجرات:

+ "يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا لا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَى أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ ولا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَى أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ..." (الحجرات11/49):صص177-178.

+ "يا أَيُّهَا النَّاسُ إنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وأُنْثَى وجعلْنَاكُمْ شُعُوبًا وقَبائل لِتعارفُوا إنّ أَكْرَمكُمْ عِنْدَ الله أتْقَاكُمْ إنّ اللهَ عَليمٌ خَبيرٌ"(الحجرات13/49):ص167.

سورة الطّور:

+ "ويطُوفُ عليْهِمْ غِلْمَانٌ لهُمْ كأنّهُمْ لُؤْلُؤٌ مكْنُونٌ"(الطور 24/52):ص217.

سورة القمر:

+ "وَلَقَدْ رَاوَدُوهُ عَنْ ضَيْفِهِ فَطَمَسْنَا أَعْيُنَهُمْ فَذُوقُوا عَذَابِي وَنُذُرِ" (القمر37/54):ص211.

سورة الواقعة:

+ "يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ-بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ"(الواقعة17/56-18):ص217.

+ "إِنَّا أَنْشَأْنَاهُنَّ إِنْشَاءً- فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَارًا"(الواقعة35/56-36):ص122.

سورة الحديد:

+ "...وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ..."(الحديد 7/57):ص17.

سورة المجادلة:

+ "وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا..."(المجادلة3/58):ص89.

سورة الممتحنة:

+ "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَآتُوهُمْ مَا أَنْفَقُوا وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ..."(الممتحنة10/60):صص67-68.

سورة الطّلاق:

+ "وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ..."(الطّلاق4/65):ص118، 140،139.

+ "...وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ..." (الطّلاق4/65):ص147.

سورة المعارج:

+ "والَّذين في أمْوَالهمْ حقٌّ معْلُومٌ- للسّائل والْمحْرُوم" (المعــارج70/24-25):ص17.

سورة الإنسان:

+ "ويطُوفُ عليْهمْ ولْدانٌ مُخلّدُون إذا رأيْتهُمْ حسبْتهُمْ لُؤْلُؤًا منْثورًا" (الإنسان 76/19):ص217.

فهرس الأحاديث النّبويّة (حتّى المختلف فيها) والأخبار التّاريخيّة:

الهمزة:

إنّ امرأة سعد بن الرّبيع جاءت إلى الرّسول صلّى الله عليه وسلّم فقالت له: إنّ سعدا هلك وترك بنتين وأخاه، فعمد أخوه فقبض ما ترك سعد، وإنّما تنكح النّساء على أموالهنّ. فلم يجبها في مجلسها ذلك. ثمّ جاءت فقالت: يا رسول الله ابنتا سعد، فقال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: ادع لي أخاه، فجاء فقال ادفع إلى ابنتيه الثّلثين وإلى امرأته الثّمن ولك ما بقي":ص29.

إنّ الجنّة تشمل ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر:ص222.

إنّ أوس بن ثابت الأنصاري توفّي عن **ثلاث بنات** وامرأة، فجاء رجلان من بني عمّه وهما وصيّان له يقال لهما سويد وعرجفة وأخذا ماله. فجاءت امرأة أوس إلى رسول الله صلّى الله عليه وسلّم وذكرت القصّة وذكرت أنّ الوصيّين ما دفعا إليهما شيئا وما دفعا إلى بناته شيئا من المال، فقال النبيّ صلّى الله عليه وسلّم: ارجعي إلى بيتك حتّى أنظر ما يحدث الله في أمرك. فنزلت على النّبي صلّى الله عليه وسلّم آية: " للرّجال نصيب ممّا ترك الوالدان والأقربون وللنّساء نصيب ممّا ترك الوالدان والأقربون ممّا قلّ منه أو كثر نصيبا مفروضا":صص29-30.

"إنّ بني هشام بن المغيرة استأذنوا في أن ينكحوا ابنتهم عليّ بن أبي طالب فلا آذن ثمّ لا آذن ثمّ لا آذن إلاّ أن يريد ابن أبي طالب أن يطلّق ابنتي وينكح ابنتهم فإنّما هي بضعة منّي يريبني ما أرابها ويؤذيني ما آذاها":ص134.

"إنّ اللوطيّ إذا مات من غير توبة فإنّه يمسخ في قبره خنزيرا":ص214.

"إنّ ناسا من أصحاب الرّسول صلّى الله عليه وسلّم جلسوا يوما ورجل من اليهود قريب منهم فجعل بعضهم يقول: إنّي لآتي امرأتي وهي مضطجعة. ويقول الآخر إنّي لآتيها وهي قائمة ويقول الآخر إنّي لآتيها على جنبها

وباركة. فقال اليهوديّ: ما أنتم إلاّ أمثال البهائم، ولكنّا إنّما نأتيها على هيئة واحدة. فأنزل الله تعالى ذكره: "نساؤكم حرث لكم"":ص111.

"إنّهنّ عوان عندكم بمنزلة العبد والأسير":ص91.

"أيّما امرأة ماتت وزوجها راض عنها دخلت الجنّة":ص135.

التّاء:

"تقول لك زوجك أنفق عليّ وإلاّ طلّقني ويقول لك عبدك أنفق علـيّ وإلاّ بعني":ص91.

الثّاء:

"الثلث والثلث كثير إنّك إن تترك ورثتك أغنياء خير من أن تـدعهم عالـة يتكفّفون النّاس":ص20.

الجيم:

جاءت امرأة النّبي صلّى الله عليه وسلّم فقالت إنّها كانت عند رفاعة فطلّقهـا آخر ثلاث تطليقات فتزوّجها بعده عبد الرّحمان بن الزّبير وإنّه والله ما معه يا رسول الله إلاّ مثل هذه الهدبة لهدبة أخذتها من جلبابها،قال وأبو بكر جـالس عند النبيّ صلّى الله عليه وسلّم وابن سعيد بن العاص جالس بـباب الحجـرة ليؤذن له فطفق خالد ينادي أبا بكر يا أبا بكر ألا تزجر هذه عمّا تجهر به عند رسول الله صلّى الله عليه وسلّم وما يزيد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم على التبسّم ثمّ قال لعلّك تريدين أن ترجعي إلى رفاعة لا حتّى تـذوقي عـسيلته ويذوق عسيلتك:صص79-80.

الحاء:

حضرت عائشة تفسير رسول الله صلّى الله عليه وسلّم للآيتين التّاليتين: "إنَّـا أَنْشَأْنَاهُنَّ إِنْشَاءً- فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَارًا" (الواقعة56/35-36). فقد قال عليـه

السّلام: "أترابا" أي على ميلاد واحد في الاستواء كلّمـا أتـاهنّ أزواجهـنّ وجدوهنّ أبكارا فلمّا سمعت عائشة رضي الله عنها ذلك من رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قالت واوجعاه فقال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ليس هناك وجع":ص122.

الخاء:

"خذوا عنّي قد جعل الله لهنّ سبيلا البكر تجلد والثّيّب ترجم":ص206.

خطب النّبيّ عائشة إلى أبي بكر فقال له أبو بكر إنّما أنا أخوك فقال أنت أخي في دين الله وكتابه وهي لي حلال

السّين:

سأل رجل النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم عن إتيان النّساء في أدبارهنّ فقال النبيّ: حلال، فلمّا ولّى الرّجل دعاه فقال:كيف قلـت في أيّ الخـربتين أو في أيّ الخرزتين أو في أيّ الخصفتين، أمن قبلها في قبلها فنعم، أمن دبرها في قبلـها فنعم، أمن دبرها في دبرها فلا، إنّ الله لا يستحي من الحقّ:"لا تؤتوا النّساء في أدبارهنّ":ص109.

سأل عروة عائشة عن الآية الثّالثة من سورة النّساء فقالت:هي اليتيمة تكون في حجر الرّجل تشركه في ماله ويعجبه مالها وجمالها ويريـد أن يتزوّجهـا ولا يقسط لها في صداقها فيعطيها مثل ما يعطيها غيره،فنهوا عن أن ينكحـوهنّ حتّى يقسطوا لهنّ ويعطوهنّ أعلى سنّتهنّ في الصّداق وأمروا بأن ينكحوا مـا طاب لهم من النّساء سواهنّ:ص132.

"سبعة لا ينظر الله إليهم يوم القيامة، ولا يزكيهم، ولا يجمعهم مع العـاملين، ويدخلهم النار أوّل الداخلين، إلا أن يتوبوا، فمن تاب تاب الله عليه: نـاكح

يده ، والفاعل، والمفعول به، ومدمن الخمر، والضارب والديه حتى يستغيثا. والمؤذي جيرانه حتى يلعنوه، والناكح حليلة جاره":ص153.

"سحاق النّساء بينهنّ زنى":ص214.

القاف:

قال النبيّ صلّى الله عليه وسلّم: خير النّكاح أيسره. وقال لرجل:أترضى أن أزوّجك فلانة؟ قالت:نعم. فزوّجها فدخل عليها فلم يكتب لها صداقا ولا أعطاها شيئا:ص70.

قال النّاس بعد نزول آيات المواريث:" تعطى المرأة الرّبع والثّمن وتعطى الابنة النّصف ويعطى الغلام الصّغير، وليس من هؤلاء أحد يقاتل القوم ولا يحوز الغنيمة. اسكتوا عن هذا الحديث لعلّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ينساه أو نقول له فيغيّره":صص33-34.

قام رجل فقال يا رسول الله فما عدّة الصّغيرة الّتي لم تحض؟ فنزل "واللائي لم يحضن":ص119.

"قلت يا رسول الله إنّي رجل شابّ وأنا أخاف على نفسي العنت ولا أجد ما أتزوّج به النّساء فسكت عنّي ثمّ قلت مثل ذلك فسكت عنّي ثمّ قلت مثل ذلك فسكت عنّي ثمّ قلت مثل ذلك فقال النبيّ صلّى الله عليه وسلّم يا أبا هريرة جفّ القلم بما أنت لاق فاختص على ذلك أو ذر":ص152.

الكاف:

" كان لا يرث إلاّ الرّجل الّذي قد بلغ، لا يرث الرّجل الصّغير ولا المرأة. فلمّا نزلت آية المواريث في سورة النّساء شقّ ذلك على النّاس وقالوا: يرث الصّغير الّذي لا يعمل في المال ولا يقوم به والمرأة الّتي هي كذلك، فيرثان كما يرث الرّجل الّذي يعمل في المال. فرجوا أن يأتي في ذلك حدث من السّماء.

فانتظروا. فلمّا رأوا أنّه لا يأتي حدث قالوا:لئن تمّ هذا إنّه لواجب ما منه بدّ":ص33.

"كنّا نغزو مع النبيّ صلّى الله عليه وسلّم ليس لنا نساء فقلنا يا رسول الله ألا نستخصي فنهانا عن ذلك":ص153.

اللاّم:

" لا يتوارث أهل ملّتين":ص24.

الميم:

"ما أبقت السّهام فلا وليّ عصبة ذكر":ص43.

"ما حقّ امرئ مسلم له مال يوصي به ثمّ تمضي عليه ليلتان إلاّ ووصيّته مكتوبة عنده":صص18-19.

ما راجعت رسول الله صلّى الله عليه وسلّم في شيء ما راجعته في الكلالة وما أغلظ لي في شيء ما أغلظ لي فيها حتّى طعن بإصبعه في صدري وقال: يا عمر أما تكفيك آية الصّيف يعني الآية الّتي في آخر سورة النّساء:ص52.

"مرض سعد بمكّة مرضا شديدا، قال فأتاه رسول الله يعوده، فقال: يا رسول الله لي مال كثير وليس لي وارث إلاّ كلالة أفأوصي بمالي كلّه؟ فقال:لا":ص20.

"من سرّه أن يسقيه الله عزّ وجلّ الخمر في الآخرة فليتركها في الدّنيا ومن سرّه أن يكسوه الله الحرير في الآخرة فليتركه في الدّنيا":ص220.

"من وجدتموه قد أتى بهيمة فاقتلوه واقتلوا البهيمة":ص213.

"من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به":ص214،213.

النّون:

" نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة":ص58،25.

الواو:

الولد للفراش وللعاهر الحجر:ص102.

الياء:

"يا معشر الشّباب من استطاع منكم الباءة فليتزوّج فمن لم يستطع فعليه بالصّوم فإنّه له وجاء":ص151.

"يا نبيّ الله هذا الخادم فكيف المخدوم؟ قال: والّذي نفس محمّد بيده إنّ فضل المخدوم على الخادم كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب" (في الولدان المخلّدين):ص217

قائمة المصادر والمراجع

العربيّة:

ابن تيميّة (أحمد): **الفتاوى الكبرى**، بيروت، دار الكتب العلميّة 1987.

ابن حجر العسقلاني (أحمد): **فتح الباري**، دار المعرفة، بيروت 1379هجري.

ابن سعد (محمّد): **الطّبقات الكبرى**، بيروت، دار صادر (د-ت).

ابن عاشور(الطّاهر): **التّحرير والتّنوير**، تونس، الدّار التّونسية للنّشر 1984،

ابن العربي(أبو بكر):**أحكام القرآن**، مطبعة البابي الحلبي 1968

ابن عربي(محي الدّين): **تفسير القرآن الكريم**، بيروت، دار الأندلس 1981،

ابن كثير(إسماعيل): **تفسير القرآن**، دار طيبة للنّشر والتّوزيع 1999.

البخاري: **صحيح البخاري**، دار مطابع الشّعب، (د-ت)

بن سلامة (رجاء): **بنيان الفحولة، أبحاث في المذكّر والمؤنّث**. تونس، دار المعرفة للنّشر 2006

بن صالح المنجد(محمّد): **محرّمات استهان بها كثير من النّاس**، المملكة السّعوديّة 1414 هجري.

التّيفاشي(شهاب الدّين أحمد): **نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب**، لندن-قبرص، رياض الرّيّس للكتب والنّشر 1992.
الحدّاد (الطّاهر): **امرأتنا في الشّريعة والمجتمع**، تونس، الدّار التّونسيّة للنّشر 1989.
الرّازي (فخر الدّين): **مفاتيح الغيب**، بيروت، دار الفكر 1985.
الرّصافي (معروف) : **كتاب الشّخصيّة المحمّديّة**، ألمانيا، منشورات الجمل 2002.
الزّركشي (بدر الدّين): **البرهان في علوم القرآن**، بيروت، دار الجيل 1988.
الزّمخشري (أبو القاسم جار الله): **الكشّاف عن حقائق التّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل**، بيروت، دارالمعرفة (د-ت).
السّيوطي(جلال الدّين):**الإتقان في علوم القرآن**، بيروت (د-ت).
الطّبرسي(أبو الفضل بن الحسن):**مجمع البيان في تفسير القرآن**، بيروت، دار المعرفة 1986.
الطّبري (أبو جعفر محمد بن جرير):**جامع البيان في تأويل القرآن**، بيروت، دار الكتب العلميّة 1992.
عليّ (جواد): **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، بيروت/بغداد، دار العلم للملايين/مكتبة النّهضة 1970.
الغزالي (أبو حامد): **إحياء علوم الدّين**، بيروت، دار المعرفة (د-ت).
قرامي(آمال): **الاختلاف في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة**، بيروت، المدار الإسلاميّ 2007.

القرطبي (أبو عبد الله): **الجامع لأحكام القرآن**، دار الكتب المصريّة، (د-ت).

قطب (سيّد): **في ظلال القرآن**، بيروت- القاهرة، دار الشّروق 1988

كشك(محمّد جلال) : **خواطر مسلم في المسألة الجنسيّة**، القاهرة، مكتبة التّراث للإسلاميّ، 1992.

مسلم: **صحيح مسلم**، دار إحياء الكتب العربيّة 1955.

النّيسابوري(أبو الحسن الواحدي): **أسباب النّزول**، بيروت، دار الكتاب العربي1986.

يوسف ألفة: **الإخبار عن المرأة في القرآن والسنّة**، تونس، سحر1997.

: **ناقصات عقل ودين، فصول في حديث الرّسول**، تونس، سحر 2003.

الأجنبيّة:

André (Serge) : *Que veut une femme?* Paris, Seuil 1995.

Bouhdiba (Abdelwahab) : *Sexualité en islam,* Tunis, Cérès 2000.

Butler (Judith) : *Trouble dans le genre, pour un féminisme de la subversion*, Paris, Editions la Découverte 2005.

Chaboudez (Gisèle) : *Rapport sexuel et rapport des sexes*, Paris, Denoël 2004.

Chebel (Malek) : *L'esprit de sérail : Mythes et pratiques sexuels au Maghreb*, Paris, Payot 2003.

Didier-Weill (Alain): *Les trois temps de la loi*, Paris, Seuil 1995.

Dolto (Françoise) : *Le féminin*, Paris, Gallimard 1998.

: *Tout est langage*, Paris, Vertiges du Nord Carrere 1987

Granoff (Wladimir) et Perrier (François) : Le *désir et le féminin*, Paris, Flammarion 1979.

Hamon (Marie-Christine), (sous la direction de) : *Féminité et mascarade*, Paris, Seuil 1994.

Vasse (Denis): *L'Autre du désir et le Dieu de la foi*, Lire aujourd'hui Thérèse d'Avila, Paris, Seuil 1991.

الفهرس

سلسلة "في الشأن الديني"

يشهد العالم منذ القرن العشرين عودة للاهتمام بالشأن الديني وذلك من رؤى مختلفة ووفق مشارب متعددة، ولئن ادعى البعض أن المسائل الدينية جامدة ثابتة نهائية فلا يمكن أن ننكر أن النظر فيها لا يكون بمعزل عن التأثيرات التاريخية وعن تطور المناهج الاجتماعية والنفسية والانتروبولوجية واللسانية.

إن هذه السلسلة تفتح الباب لقراءات مختلفة في الشأن الديني هاجسها الجوهري الوعي بنسبية البحث البشري واحترام وجهات النظر المتعددة بعيدا عن كلّ ضروب التعصّب أو ادّعاء امتلاك الحقيقة.

د.ألفة يوسف

صدر في هذه السلسلة :

- تعدد المعنى في القرآن — د.ألفة يوسف
- ناقصات عقل ودين — د.ألفة يوسف
- الاخبار عن المرأة في القرآن والسنة — د.ألفة يوسف
- المساجلة بين فقه اللغة واللسانيات — د. ألفة يوسف
- تسريب الرّمل:الخطاب السلفي في الفضائيات العربية — خميس الخياطي
- الإسلاميون والمرأة: مشروع الاضطهاد — شكري لطيف
- في الشأن الديني — عبد المجيد الشرفي
- الكتاب المقدس في المنجز الشعري العربي الحديث — الهادي العيادي
- حديقة القرآن — يوسف العثماني

صدر للمؤلفة :

- *Le Coran au risque de la psychanalyse*, Paris, Albin-Michel 2007.

- ناقصات عقل ودين تونس، دار سحر 2003.
- تعدّد المعنى في القرآن، تونس، دار سحر 2003.
- الإخبار عن المرأة في القرآن والسّنّة، تونس، دار سحر 1997.
- المساجلة بين فقه اللغة واللسانيّات، تونس، دار سحر 1997.
- بحوث في خطاب السّدّ المسرحيّ(بالاشتراك)، تونس 1994.

- البريد الإلكتروني: olfa.youssef@gmail.com

سيصدر قريبا :

- على هامش السيرة



المغاربية لطباعة وإشهار الكتاب
الهاتف : 471 837 70 - الفاكس : 263 837 70



ما الذي جرى للمسلمين حتّى يصير الإسلام رديفا للانغلاق والتشدّد؟ ما الذي جرى للمسلمين حتّى يصبح الطّبري أو الرّازي في بعض الأحيان أكثر تفتّحا من مشايخ الأزهر أو سواه من المؤسّسات الرّسميّة التي تحاول مأسسة دين لا يقوم إلاّ على علاقة فرديّة بين الإنسان وخالقه؟ ما الذي جرى لنا حتّى نعبد الفقهاء والمفسّرين ونؤلّه كلامهم وننسى أنّهم مثلنا بشر يجتهدون فيخطئون ويصيبون وننسى أنّ الله تعالى عرض علينا الأمانة مثلما عرضها عليهم؟ ما الذي أصابنا حتّى تصبح بعض القنوات التلفزيّة "طريقنا إلى الجنّة" وكأنّ الله تعالى حبا النّاطقين عبرها بمفاتيح جنانه دون سواهم؟ ما الذي جرى لنا حتّى نسيء "تسويق" الإسلام المشرق، إسلام حرّية المعتقد والمحبّة والتّسامح ونستبدل به "إسلاما" غريبا مفزعا لا يرى في المرأة إلاّ عورة يجب سترها ولا يرى في الرّجل إلاّ حيوانا نهما ينحصر تفكيره صباح مساء في الجنس فيلهيه شعر امرأة عن واجبات دينه ودنياه؟

إنّنا نرفع صوتنا عاليا لنؤكّد أنّ القرآن وحده هو الصّالح لكلّ زمان ومكان أمّا قراءاته البشريّة فنسبيّة متّصلة بانتماءات أصحابها وأطرهم التّاريخيّة وعقدهم النّفسيّة. وإنّنا نرفع صوتنا عاليا لنقول إنّ الطّبري أو الرّازي أو ابن عاشور -ولعلّنا نضيف لشبابنا عمرو خالد أو يوسف القرضاوي- لا يمتلكون قراءة مثاليّة نهائيّة للقرآن وإنّما هم يمثّلون ذواتهم المحدودة النسبيّة مثلما نمثّل ذواتنا المحدودة النّسبيّة. وهذه النّسبيّة البشريّة هي التي تجعل باب الاجتهاد مفتوحا دائما وهي التي تجعل كلّ قراءة للقرآن مغامرة دائمة شوقا إلى المعنى الحقيقيّ الذي لا يعلمه إلاّ الله تعالى.



ISBN : 978-9973-28-241-5

الثمن : 12 دت / 12 €